School of Theology at Claremont
1001 1352454

PAUL ALTHAUS

Theologische Aufsätze

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

239

(239)

BT
15
A6
v.1

Theologische Aufsätze

von

D. Paul Althaus
Professor an der Universität Erlangen

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh · 1929

Vorwort.

Die vorliegende Sammlung theologischer Aufsätze ist in erster Linie für meine Hörer bestimmt, zur Ergänzung der dogmatischen Vorlesung und meines in Kürze erscheinenden Grundrisses der Dogmatik. Die Aufsätze sind sämtlich schon im Drucke erschienen. Die Stellen des Erstdruckes habe ich jeweils zu Beginn des Aufsatzes in einer Fußnote angegeben. Für die freundlich gewährte Erlaubnis vorzeitigen Abdrucks der drei letzten Aufsätze danke ich den Herren Herausgebern und Verlegern der Vierteljahrsschrift „Luther", der Zeitschrift für systematische Theologie sowie der Festschrift für D. Ihmels.

Die Anordnung der Aufsätze entspricht der zeitlichen Folge ihres Erscheinens. Im ganzen sind sie unverändert abgedruckt. Nur gelegentlich ist einiges weggelassen oder zugesetzt. In dem Aufsatze über die „Auferstehung der Toten" habe ich den Ausdruck der Kritik an mehreren Stellen gemäßigt. Einige sachliche und formelle Änderungen, deren der erste und der dritte Aufsatz mir heute zu bedürfen scheinen, konnte und wollte ich nicht in den Text einarbeiten. Für die Frage, inwiefern Christi Tod „exklusive" und „inklusive" Stellvertretung bedeutet, bitte ich zur Ergänzung und Berichtigung des ersten Aufsatzes den Zusatz auf S. 41 sowie meine Thesen über das Kreuz Christi, Theol. Blätter 1928, Sp. 261, zu vergleichen. Zu der Auseinandersetzung mit der Mystik in dem Aufsatze „Theologie des Glaubens" darf ich auf meine Besprechung von G. Heinzelmann, Glaube und Mystik (Zeitwende 1927, II, S. 90ff.), hinweisen. In der Sache halte ich wesentlich an den Ausführungen von 1924 fest. Dagegen habe ich mich von Heinzelmann überzeugen lassen, daß Ausdrücke wie „Geschichts-", „Glaubens-", „Rechtfertigungsmystik" um der Klarheit willen besser vermieden werden. — Auf S. 110 oben ist die Wendung von 1924, daß in der Christologie des Glaubens kein Raum sei für den Präexistenzgedanken, gefallen. Ich habe hier umgelernt.

Nicht aufgenommen in diese Sammlung habe ich meine 1924 veröffentlichte Auseinandersetzung mit Karl Barth: Theologie und

Geschichte (Zeitschr. für syst. Theologie I, S. 741—786). Zwar scheinen mir entscheidende Grundgedanken der damals geübten Kritik an der dialektischen Theologie, besonders an Barths Römerbrief 2. Aufl., noch heute berechtigt; ich habe es auch im Interesse fruchtbarer Aussprache immer bedauert, daß K. Barth zu der von ihm ursprünglich geplanten Antwort an mich wie an andere, mir nahestehende Kritiker seines Römerbriefes nicht gekommen ist. Vielleicht wäre das Verhältnis der dialektischen Theologie zu den Erben der biblizistischen und lutherischen Theologie heute für das Auge der Zeitgenossen, vor allem der theologischen Jugend klarer und gesunder, wenn ernstlicher Rede und Gegenrede getauscht wären — und nicht nur in Anmerkungen! Es hätte mir zum Ausdruck dieser Empfindung wohl nahegelegen, jenen Aufsatz durch Aufnahme in den vorliegenden Band noch einmal zur Erwägung vorzulegen. Indessen er wurde schon 1924 nicht dem Miteinander und Widereinander mehrerer Elemente in der Dialektik von Barths Römerbrief 2. Auflage gerecht. Vollends heute, nach dem Erscheinen von Barths Dogmatik I, müßte die Auseinandersetzung mit ihm ganz neu vollzogen werden, so gewiß sie vieles, was 1924 gesagt wurde, auch jetzt noch zu wiederholen hätte. — Als Ersatz für den nicht aufgenommenen Aufsatz mag der Wiederabdruck meiner Besprechung von Barths „Auferstehung der Toten" dienen. Die Aussprache über die theologische Exegese bleibt fruchtlos, wenn sie nicht in konkreten exegetischen Versuchen und konkreter Kritik derselben geführt wird.

Einige der abgedruckten Aufsätze haben eingehende Kritiken erfahren, vor allem die „Theologie des Glaubens". Ich habe auf sie, von anderen Arbeiten ganz in Anspruch genommen, noch nicht ausdrücklich geantwortet. Daß ich indessen die gedruckten, die brieflichen und mündlichen Einwendungen ernst erwogen und beachtet habe, wird schon die letzte Arbeit dieses Bandes zeigen, auch da, wo sie den früheren Weg fortsetzt. Eine ausführliche Antwort vor allem auf H. W. Schmidts Kritik des Aufsatzes „Theologie des Glaubens" gedenke ich im Zusammenhange meiner eschatologischen Arbeiten zu geben.

Erlangen, Judika 1929. P. Althaus.

Inhalt.

Seite

1. Das Kreuz Christi . . . . 1—50

Luthers Rechtfertigungslehre, durch die Forschung neu erkannt, stellt der dogmatischen Lehre vom Kreuze Christi heute eine neue Aufgabe 1f.

I. Die Methode . . . . 2—7

a) Geschichte und Gedanke: 1. Der Ursprung aller Kreuzestheologie in dem Nebeneinander des Kreuzes und der Auferstehung 2f. — 2. Geschichte und Theologie, „Erfüllung" und „Verheißung" in ihrem lebendigen Verhältnis 3—5.

b) Einwände gegen eine Theologie des Kreuzes: Aufhebung des Wunders der Liebe Gottes? 5f. — Aufhebung des „Ärgernisses" des Kreuzes? 6f.

II. Die Gottesanschauung als Ausgangspunkt . . . . 7—12

a) Das Ineinander der Heiligkeit und Liebe Gottes 7—9

b) Das Auseinander u. Widereinander von Heiligkeit u. Liebe 9—11

c) Das Verhältnis von a und b in der Theologie 11f.

III. Die Vergebung als Konsequenz der Heiligkeit Gottes. . 12—17

a) Gottes Zornesverhängnis über der Menschheit: seine Wirklichkeit 12—14, seine Schranke: es wird nicht erlebt 14—16.

b) Vom Zornesverhängnis zum persönlichen Gericht 16

c) Vom persönlichen Gericht zur Vergebung 16f.

IV. Die Konkretheit der Vergebung: der Sohn als der Vergebende. . . . . 17—19

a) Die Notwendigkeit eines geschichtlichen Konkretums 17f.

b) Die Notwendigkeit des Sohnes als des Vergebenden 18f.

V. Die Merkmale des Vergebenden: der Gekreuzigte . . . . 19—35

a) Zur Methode: Ausgangspunkt der Kreuzeslehre ist die Wirklichkeit des Vergebens Jesu; die Theologie des Kreuzes fragt nach den Voraussetzungen dessen, daß er vergibt . . . . 19—21

b) Entfaltung: Die Begründung des Vergebens Jesu in seinem Kreuze 22—35

1. Das Kreuz als Bewährung der Sohnschaft 22—24.

2. Das Kreuz als Heiligung und Überwindung des Zornesverhängnisses 24f.

3. Das Kreuz als Verwirklichung des Gerichtes 25—34.

α) Der Widerstreit zwischen Gott und Mensch in Jesu Schicksal 25—27

β) Das persönliche Durchleiden d. Widerstreites in Jesu Passion 27—34 (Vorzug und Schranke der altprot. Lehre von Jesu Passion 27—29. — Jesu Leiden, unter Israel 30, um Israel 31, mit Israel 31. — Jesu Tod als Tod der Sünder? Sündlosigkeit und Solidarität 31—34.)

4. Das Kreuz als Bewahrung der Gemeinschaft Jesu mit den Sündern 34f.

VI. Die Stellvertretung des Vergebenden . . . . 35—48

a) Das Wesen der Stellvertretung überhaupt 35—41.

1. Auf dem Gebiete des natürlichen Lebens: exklusive Stellvertretung 36—38.

Seite

2. Auf dem Gebiete des persönlichen Lebens: inklusive Stellvertretung 38—40.
3. Das exklusive Moment bei der inklusiven Stellvertretung 41.

b) Jesu Stellvertretung 41—48.
1. Ihre Einzigartigkeit 42f.
2. Ihre Entsprechung zu aller anderen Stellvertretung 43—48 (die Ungleichheit des Vertretenden und der Vertretenen 43; der Wille zur Gleichheit 43—45; die Gemeinschaft des Lebens [die Gegenwart des Kreuzes in der Gemeinde der Stellvertretung] 45—47).

VII. Der Vergebungsglaube und das Kreuz . . . . 48—50
a) Das Kreuz als Versöhnung und Wiedergeburt 48f.
b) Vergebungsglaube und Stellvertretungsgedanke 49f.

2. Zur Lehre von der Sünde . . . . 51—73
Vorwort: Prinzipienlehre und spezielle Dogmatik 51f.

I. Auseinandersetzung mit der Sündenlehre Schleiermachers und Ritschls . . . . 53—67
a) Die Wirklichkeit der Sünde nach ihren drei Beziehungen 53f.
b) Das Recht der reformatorischen Sündenlehre 54—61.
1. Die Sündigkeit des menschlichen Wesens 54—56.
2. Die Sündigkeit als Schuld (Notwendigkeit, Freiheit und Schuld) 56—61.
c) Erbsünde und Reich der Sünde 61—67.
1. Die Bedeutung der Lehre vom Reiche der Sünde 61—63.
2. Die Grenze der Lehre vom Reiche der Sünde: das bleibende Recht der Erbsündenlehre 63—67.

II. Die Sünde als „Urfall" . . . . 68—73
a) „Urfall" nicht Erklärung, sondern Ausdruck für den Tatbestand der Sünde 68.
b) Einzelwille und Gemeinwille 68—70.
c) Vergangenheit und Gegenwart 71f.

3. Theologie des Glaubens . . . . 74—118
Leitsätze 74—76.
Vorwort: Die Bedeutung des sola fide in der Theologie 76f.

I. Das sola fide als Regelung des Verhältnisses evangelischen Christentums zur Mystik . . . . 77—91
a) Der Gegensatz zwischen der Mystik und dem Glauben 77—80.
b) Die „Aufhebung" der Mystik im Glauben 80—85. (Die Wahrheit in der Mystik: das „Mystische" in aller Gotteserfahrung 80—82. Der paradoxe Charakter christlicher „Mystik" 82—85.)
c) Das sola fide und die ekstatischen Erlebnisse in Bibel und Kirche 85—91.
1. Vielfalt und Einheit der Offenbarung Gottes; alle Erkenntnis Gottes Glaubenserkenntnis 85—87.
2. Erlebnis und Glaube im Christenleben 88—91 (Glaubenserfahrung 88f. und mystisches Erlebnis [R. Ottos Theorie des Gottesdienstes] 89—91).

II. Das sola fide als Gesetz des dogmatischen Erkennens und Redens . . . . 92—118
a) Zur Geschichte der „Theologie des Glaubens" 92—95.
b) Die Aktualität der Glaubenserkenntnis 95—100.
c) Die Folgerungen für die dogmatische Darstellung der Glaubenserkenntnis 100—118

Seite

1. Der Gegensatz der „Theologie des Glaubens" gegen die Orthodoxie 100—106.
   α) „Objektivität" und Wirklichkeit der Offenbarung 100—104
   β) Der dialektische Charakter des dogmat. Systems 104—106
2. Anwendung:
   α) auf die dogmatische Lehre von der Offenbarung 106—111 (die Begründung der Gottheit Christi, Offenbarung und Verhüllung, Glaube und Ärgernis 107—109; der theologische Ausdruck für die Gottheit Christi 109f.; die Glaubenstheologie in der Lehre von der Heiligen Schrift 110f.);
   β) auf die dogmatische Lehre vom Heil 111—118 (Ritschls Gottesgedanke 112—114; die Gotteslehre der altluther. Orthodoxie und ihr Recht gegen Ritschl 114—116; die doppelte Prädestination 116f.; d. Heil als Perfektum 117; Furcht und Glaube in der Eschatologie 117f.).

4. „Die Auferstehung der Toten" . . . . 119—139
(Zur Auseinandersetzung mit Karl Barth über die theol. Exegese.)
I. Die Voraussetzung . . . . 119—124
   a) Die Losung der theologischen Exegese und ihr Problem 119f.
   b) K. Barths Auffassung des 1. Kor. u. ihre Voraussetzung 121-124
II. Das korinthische Christentum im Lichte der Auferstehung 124—132
   Allgemeines 124—126; Barths Auslegung von 1. Kor. 1—4 126—129; von 1. Kor. 12—14 129—132.
III. Auferstehung und Geschichte . . . . 132—138
   Die Geschichtlichkeit der Auferstehung 132—132. Barths Exegese von 1. Kor. 15 134—138.

5. Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel . . . . . 140—152
I. Die zwei Linien in Luthers Stellung zur Bibel . . 140—143
   a) Die inhaltliche Autorität des Wortes Gottes 140f.
   b) Die formale Autorität des Bibelwortes 141—143.
II. Der Sinn dieser Doppelseitigkeit . . . . 143—152
   a) Die Auffassung in der Schule Ritschls: der Widerspruch zwischen dem Reformator und dem Scholastiker Luther 143f.
   b) Die Begründung der Doppelhaltung in der Sache 145—152

6. Mission und Religionsgeschichte . . . . 153—205
I. Das Problem. . . . . 153—168
   a) Die Bedeutung der Missionsarbeit und der Religionskunde füreinander 153—155.
   b) Die Spannung zwischen der modernen Religionswissenschaft und der Mission 155—168.
      1. Die Ablehnung des Anspruchs des Evangeliums durch die Religionswissenschaft 155—159.
         α) Die Gründe (das Weltbild des Historismus; die Tatsachen der Religionsgeschichte) 155—157.
         β) Die Theorien der Religionswissenschaft (Entwicklungsgedanke; Theorie d. individuellen Lebensformen) 157-159.
      2. Die Folgen für die Stellung zur Mission 159—168.
         α) E. Troeltschs Auffassung der Mission 159—164.
         β) Der Weltkongreß für freies Christentum usw. 164f.
         γ) Richard Wilhelm und die Mission 165—168.

Seite

II. Die Aufgabe der Theologie gegenüber der Religionsgeschichte . . . . 168—192
a) Der Widerstreit zwischen dem Anspruch des Evangeliums und den religionswissenschaftlichen Theorien 168—180.
1. Die Theorie der individuellen Lebensformen und das Evangelium 169—174.
α) Die notwendige Intoleranz des Evangeliums 169—171.
β) Die Einsamkeit des christlichen Anspruches 171—174.
2. Der Evolutionismus und das Evangelium 174—180.
α) Recht und Schranke des Entwicklungsgedankens in der Religionsgeschichte 174—176.
β) Die Endgültigkeit d. Gottesverhältnisses in Christus 176-178
γ) Jesus Christus als Wunder in der Geschichte 178—180. („Absolutheit des Christentums"? 177—179).
b) Die Notwendigkeit einer „Theologie der Religionsgeschichte" 180—192.
1. Die Unmöglichkeit eines religions- oder missionsgeschichtlichen Beweises für das Evangelium 181—187.
2. Begriff und Aufgabe einer „Theologie der Religionsgeschichte" 187 f.
3. „Theologie der Religionsgeschichte" und Religionswissenschaft 189—192.

III. Grundlinien einer christlichen Kritik aller Religion . . 192—205
a) Das Doppelverhältnis des Evangeliums zu den Religionen: Gegensatz und Erfüllung 192—194.
b) Mystik und Moralismus in ihrem Verhältnis zum Evangelium 194—199.
c) Exkurs über die bhakti-Frömmigkeit und den Mahayana-Buddhismus 199—202.
d) Das Wesen des Heidentums, die Heilsgeschichte als Wunder 203—205.

7. Christologie des Glaubens . . . . 206—222
Einleitung: der Sinn des Themas 206 f.
I. Der Grund des Glaubens an Christi Gottheit . . . . . 207—210
a) Die verkehrten Begründungen:
1. Der christologische Psychologismus 207 f.
2. Der christologische Historismus 208 f.
b) Das Wesen des Glaubensgrundes: Grund und Inhalt 209 f.
II. Die Glaubenserkenntnis des Gottmenschen . . . . . . 210—222
a) Kritik d. Zweinaturen-Lehre vom Christusglauben aus 211—216
1. Recht und Unrecht in der Zweinaturen-Christologie 211—213.
2. Die Unmöglichkeit einer Theorie des Gottmenschen 213—216.
b) Kritik d. modernen Christologie vom Christusglauben aus 216-221
1. Die Grundgedanken der modernen Christologie 216 f.
2. Kritik: die moderne Lösung als Verkennung des Problems 218
c) „Christologie des Glaubens" 221 f.

Das Kreuz Christi.[1])

Die systematische Theologie empfängt immer wieder starke Anregungen von der Exegese und Historie und schämt sich dessen nicht. Für die spezielle Dogmatik haben die Untersuchungen der letzten Jahre über Luthers Rechtfertigungslehre besondere Bedeutung. Die engste Zusammenschau von Gottes vergebendem und erneuerndem Handeln gibt der Heilslehre Luthers einen Reichtum und doch eine Geschlossenheit, die der altprotestantischen Theologie abgehen und auch von der neueren Dogmatik noch nicht wieder erreicht sind. Die Lutherforschung stellt damit der Dogmatik eine Aufgabe. Die Aufgabe gilt vor allem auch der Lehre vom Kreuz Christi. Denn diese steht in der nächsten Beziehung zur Rechtfertigungslehre. Sie muß mindestens ihr genaues Gegenbild sein. Vielleicht ist sie sogar mit ihr identisch. Jedenfalls drückt sich in dem Nebeneinander und doch wieder Ineinander von Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre das paradoxe Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, von Geschichtlichkeit und übergeschichtlicher Gegenwärtigkeit der Offenbarung aus, das für das Christentum als Religion der geschichtlichen Offenbarung bezeichnend ist. Es gilt demgemäß, die Lehre vom Kreuz Christi möglichst zu solcher Vollständigkeit und doch Geschlossenheit zu bringen, wie Luthers Rechtfertigungslehre sie hatte. Vollständigkeit und Geschlossenheit haben sich in der neueren Dogmatik oft gegenseitig verdrängt. Es kommt darauf an, die Erneuerung durch Christus mit in die Kreuzeslehre hineinzuziehen, ohne doch — wie es bei Schleiermacher und einigen Biblizisten geschah — dadurch die Versöhnung zu entwerten und gar nur als eine im Grunde belanglose Spiegelung des neuen Tatbestandes im Urteil Gottes aufzufassen. Alles wird daran liegen, die Begriffe der Vergebung und Stellvertretung so zu erfassen, daß Gottes Handeln in Christi Kreuzestat wirklich Vergebung, nur Vergebung

[1]) Zuerst erschienen Zeitschr. f. syst. Th. I (1923) S. 107 ff.

bleibt und doch eben als solche die ganze Macht der Wiedergeburt in sich trägt. Die Aufgabe ist um so lohnender, als jene neueren Untersuchungen über Luthers Rechtfertigungslehre von der Beziehung auf das Verständnis des Kreuzes Christi bisher abgesehen haben.

I.

Die Methode.

Wie gewinnen wir eine Deutung des Kreuzes Christi? Jede Deutung kommt zustande durch eine Verbindung von Geschichte und Gedanke, im Neuen Testament so gut wie für uns heute. Die erlebte Geschichte in ihrer rätselvollen Art ruft nach Deutung und drängt eine solche auf. Und das Durchdenken der inneren Bewegung unseres Gottesverhältnisses findet in dieser Geschichte die Krisis aller Religion. Dabei erhält die geschichtliche Tatsache und ihre Deutung, umfassenden Zusammenhängen der religiösen Erfahrung und der Heilsgeschichte eingeordnet, den Charakter des Notwendigen.

1. Der Ursprung aller Kreuzestheologie liegt in dem Nebeneinander des Kreuzes und der Auferstehung. Von der Selbstbezeugung des Lebendigen aus wird das Ende Jesu zum Problem, von der Ostertatsache aus wird das Kreuz der Deutung bedürftig, empfängt aber von dort aus auch sogleich Licht.

Der Auferstandene ist der zu Gott Erhöhte. So erhält der Eindruck von dem schlechthin Unvergleichbaren des Gottesverhältnisses Jesu sein Siegel: er kann nur noch als „der Sohn" und als „der Herr" verstanden werden. Damit wird aber dieses Sterben eines solchen Lebens zur Frage, die nach Antwort ruft. Sodann aber: die Bezeugung des Lebendigen an die Seinen war Neubegründung der Gemeinschaft, war in sich selbst Vergebung und Berufung. Man mag den Einzelheiten der Erscheinungsberichte noch so zurückhaltend gegenüberstehen, jener Grundzug ist unverkennbar; ohne ihn würde alles Folgende ein Rätsel. Der, den die Jünger verließen und verleugneten, dessen einsames Sterben auch ihre Glaubenslosigkeit und Halbheit schwer verklagte, läßt sie sein Verzeihen spüren und ruft sie in seinen Dienst. Israel hat sich an ihm vergriffen und

ihn hinausgestoßen, und doch haben seine Erscheinungen für die Jünger den Ruf zur Buß- und Vergebungspredigt an eben dieses Volk bedeutet, ja weiterhin Pflicht und Mut zur Weltmission begründet. Trotz des Kreuzes, das als Zeichen des Bruches und Gerichtes ragte, dieses alles? Der Gegensatz eines solchen „trotz" kann nicht das letzte Wort sein. Der Wille und die Freiheit, mit der er zum Sterben ging, haben es von jeher verboten, im Kreuze nur die Katastrophe zu sehen: dieses Sterben war zugleich höchster Akt seines unvergleichlichen Lebens. Die Haltung, in der er das Letzte durchlitt und starb, verwehrt es, seinen Tod lediglich als Gericht zu begreifen: er hat sich in aller Einsamkeit seines dem Vater zugewendeten Todesganges von denen, die ihm wehetaten, nicht getrennt, sondern ist ihnen offen geblieben. Beides, jene Freiheit und diese Haltung, führen über den Gegensatz des „trotz" hinaus und lassen uns einen Zusammenhang zwischen seinem Sterben und seiner Auferstehung ahnen: weil er so starb, ist er zu Gott erhöht; und: weil er seines Volkes Schuld so litt, hat der Lebendige sich als den Vergebenden bezeugen können. Damit stehen wir am Anfange einer Deutung des Kreuzes.

Auch die biblischen Gedanken über Jesu Sterben sind so entstanden. Bei Paulus sehen wir am deutlichsten, wie die Begegnung mit dem Lebendigen die Entstehung der Kreuzestheologie war. Gewiß sind auch die wenigen Worte Jesu, in denen er den Sinn seines Todesganges andeutete, und weiterhin alttestamentliche Weissagungen für die Ausdeutung wirksam geworden. Aber tragende Wurzel war und blieb die Zusammenordnung des Todes und der Erscheinungen Jesu, durch die Gott selber die Frage zugleich stellte und beantwortete.

2. Indessen damit haben wir erst die eine Wurzel der biblischen Gedanken und aller Theologie des Kreuzes berührt. Man findet in dem Tode Jesu sogleich mehr als ein nur Tatsächliches, nämlich ein um Gottes und der Menschheit willen Notwendiges. Auf den Gekreuzigten werden alttestamentliche oder auch der Religionsgeschichte entstammende Begriffe und Bilder angewandt: ἱλαστήριον, Opfer, Hohepriestertum. Erscheint das Kreuz als Erfüllung dieser Formen, so hat es deren in dem Problem aller Gottesgemeinschaft

begründete Notwendigkeit. Der Todesgang Jesu wird in den umfassenden Zusammenhang des Gottesverhältnisses und der Gottesgeschichte der Menschheit eingeordnet und so als notwendig begriffen.[1])

Dabei ist aber sogleich zu bemerken: die „Verheißung" wird durch die „Erfüllung" nicht nur zu ihrer Wahrheit gebracht, sondern auch in ihren Schranken überwunden. Daher kann die Erfüllung nie in den Formen der Weissagung ganz ausgedrückt werden. Sie ist zugleich die Kritik der Weissagung.[2]) Anders ausgedrückt: die Notwendigkeiten des Gottesverhältnisses, aus denen heraus das Kreuz abgeleitet und begriffen werden kann, sind nicht vorausgegeben. Das Kreuz selber bedeutet in seiner Tatsächlichkeit eine ganz neue, vertiefte Offenbarung dessen, was es um Gott und den Menschen ist, was Gott tut und kann. Wollen wir das Kreuz aus dem Wesen der Religion oder der Gottesgemeinschaft oder der Vergebung ableiten, so ist doch dieses „Wesen" erst im Lichte des Kreuzes uns offenbar geworden. Geschichte und Theologie, d. h. Tatsachen und Begriffe stehen also in lebendigem Verhältnis. Die Geschichte erschließt sich in ihrer wahrhaften Bedeutung nur dann, wenn wir sie von dem Gottesverhältnis aus, das jedem eigen ist, und von seiner notwendigen inneren Bewegung aus begreifen. Aber andererseits: die Geschichte selber erzieht, wandelt und vertieft unsere Begriffe. Im Begreifen wird die Geschichte wohl etwas anderes als sie vorher war: sie wird gestaltet, ja ausgestaltet. Aber die theologisch begriffene und gestaltete Geschichte bedarf immer wieder strenger Bewährung an den bezeugten Tatsachen selbst. Die eigentümliche Spannung der dogmatischen Aufgabe ist durchaus parallel zu der lebendigen Bewegung, in der alle rechte Schriftauslegung, alle echte Geschichtsphilosophie zustande kommt. Der Zirkel ist un-

---

[1]) Vgl. das ἔπρεπεν und ὤφειλεν von Hebr. 2, 10. 17; 7, 26.

[2]) Vgl. Fr. Büchsel, Die Christologie des Hebräerbriefes, 1922. S. 35—37. 71. „Nur scheinbar wird im Hebr. Jesu Bedeutung vom alttestl. Priestertum her begriffen. In Wahrheit wird das alttestamentliche Priestertum und Sühnewesen von der Leistung Jesu her kritisiert." B. macht darauf aufmerksam, daß auch das Bild des Menschen Jesus im Hebr. „Theologie" ist. „Nicht Tatsachen, die ihm überliefert sind, als solche, begriffene, von seiner Theologie, von seinem Gottesgedanken aus begriffene, d. h. ausgestaltete Tatsachen bringt der Hebr."

vermeidlich. Aber er nimmt der theologischen Aufgabe, das Kreuz zu begreifen (und begreifen heißt immer: auf Begriffe bringen), nichts von ihrem Ernste und ihrer Fruchtbarkeit. Es gilt immer wieder, die Wechselbewegung zu vollziehen: die Religionsgeschichte im Lichte des Kreuzes und das Kreuz im Lichte der Religionsgeschichte zu verstehen, unsere Gewissensgeschichte vom Kreuze aus und das Kreuz von unserer Gewissensgeschichte aus zu deuten. So lebendig und unabgeschlossen diese Bewegung auch ist, sie bedeutet dennoch nicht Spiel und Willkür. Denn die Pole, zwischen denen sie schwingt, sind zuletzt doch fest: die uns überlieferten Tatsachen der Geschichte Jesu einerseits, die Grundzüge und Möglichkeiten aller religiösen und Gewissenserfahrung andererseits. Beides so tief und vollständig wie möglich aufeinander zu beziehen und ohne Gewaltsamkeit nach hier- und dorthin die Einheit zu finden, das ist das theologische Ziel. —

So gehen wir im folgenden daran, dem Kreuz seinen Ort in dem Problem der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit anzuweisen. Indem wir uns auf das Wesen dieser Gemeinschaft besinnen, zeigen wir die Notwendigkeit des Kreuzes auf. Aber ist es nicht anmaßend und bedenklich, die Gottesgedanken in ihrer inneren Notwendigkeit nachdenken zu wollen? Fällt damit nicht das Wunder der Liebe Gottes, fällt nicht seine Freiheit hin? Und wird nicht durch den Anspruch, das Kreuz zu begreifen, das Geheimnis dieser Gottestat, ihre Eigenart als „Torheit" und „Ärgernis" verletzt? Kann es eine theologische Deutung des Kreuzes geben, die nicht als solche notwendig sein Ärgernis beseitigt und damit seine Tiefe entleert? Glaubensleben und Theologie scheinen hier einander mehr Feind als irgendwo anders.

Auf das erste Bedenken hat schon Anselm geantwortet.[1]) Die „Notwendigkeit", die wir in Gottes Handeln suchen und finden, ist nichts anderes als sein heiliges Wesen selbst. Sie besteht nicht außer Gott, sondern in Gott, und ist eins mit seiner Freiheit. Die sittliche Freiheit der Kinder Gottes, die uns in der Gottesgemeinschaft ge-

---

[1]) Cur deus homo? II, 5.

schenkt wird, diese Freiheit, die doch nichts anderes ist als die völlige Gebundenheit an Gottes heiliges Wesen, mag ein Gleichnis der Notwendigkeit in Gottes Liebe sein. Auf die Notwendigkeit verzichten hieße auf die Erkenntnis Gottes als Liebe verzichten. Diese Liebe ist uns das immer neue Wunder. Aber man sichert ihren Wundercharakter schlecht, wenn man sie als Willkür meint beschreiben zu müssen. Und die Absolutheit Gottes wird doch nicht dadurch behauptet, daß seine Liebe uns als eine unbegreifliche Möglichkeit neben anderen erscheint, sondern einfach dadurch, daß uns seine Liebe in ihrem Ernste gezeigt wird.

Aber geht der Weg der Liebe Gottes nicht doch als Geheimnis, „Ärgernis", „Torheit" über und wider alle Menschengedanken? Dieser zweite Einwand weist mit Recht darauf hin, daß der Gott des Kreuzes Christi dem Selbstgefühl des natürlichen Menschen (und wir bleiben immer natürliche Menschen!) allezeit widerwärtig und daher seinem Denken unfaßbar bleibt. Und doch bezeugt sich unserem Gewissen dieser Gott als der wahre Gott. Wir sehen hinfort alle religiöse Geschichte im Lichte des Kreuzes und begreifen von der so verstandenen Geschichte aus die Notwendigkeit des Kreuzes. Darauf hat gerade Paulus nicht verzichtet. Das Kreuz wird dann als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" eingesehen. So tun wir jenem Bedenken Genüge, wenn wir auf Schritt und Tritt streng darauf halten, alle Vordersätze, von denen wir ausgehen, nicht irgendwelchen allgemeinen philosophischen oder religiösen Begriffen von Gott und Mensch, sondern dem Gottes- und dem Menschenbilde, das in Jesu Geschichte hervortritt, zu entnehmen. Das Kreuz kann nur mit seinem eigenen Maße gemessen, mit diesem aber auch wirklich ermessen werden. Und dieser Maßstab, so gewiß er uns nirgendwo außerhalb des Kreuzes gegeben ist, steht doch nicht als nur geschichtlich-tatsächlich da, sondern wird von dem gleichen Gewissen, dessen religiöse Voraussetzungen und Erfahrungen er richtet, in Frage stellt, reinigt und vertieft, als das Maß Gottes selbst erkannt und ergriffen. Nur geschichtlich wirklich, drängt er sich doch sogleich in seiner übergeschichtlichen, absoluten Geltung auf. Jener Einwand erinnert uns also an die Selbständigkeit des Christentums als der Religion des Kreuzes, welche die Maßstäbe und Begriffe,

nach denen sie verstanden, die Kriterien, nach denen sie kritisiert werden kann, erst selber darbietet. Dagegen müssen wir die Einrede und den Hinweis auf „Ärgernis“ und „Torheit“ dann abweisen, wenn sie uns während unseres Gedankenganges ins Wort fällt und dem Streben nach einheitlicher und geschlossener Zusammenschau sich im Namen des „Geheimnisses“ widersetzt. Es gibt ein sehr unzeitiges Reden von der Torheit des Kreuzes. Oft genug hat es, gegenüber ernster systematischer Denkarbeit, dazu dienen müssen, allerlei Postulate einer geschichtlich gewordenen und überlieferten Versöhnungslehre, die vielleicht gerade aus einem außer- und unterchristlichen Gottesgedanken stammten, der theologischen Kontrolle zu entziehen oder die eigentlichen Tiefen des Kreuzes jenseits dessen, was theologisches Begreifen erfassen könne, zu behaupten. Aber die theologische Arbeit darf, solange sie nicht mit fremden, sondern mit dem eigenen Maßstabe der Gottesoffenbarung in Christus arbeitet, die Pflicht und auch die Hoffnung, das Kreuz Christi im Zusammenhange und nach seinem entscheidenden Gehalte vollständig zu verstehen, niemals preisgeben. Das Kreuz ist nicht minder, aber auch nicht mehr ein Geheimnis als das Verhältnis Gottes und des Menschen überhaupt. Jedenfalls hat es keinen Sinn, wenn es heute auch noch so sehr Mode ist, von Tiefen des Erlebens am Kreuze zu reden, die sich dem nachdenkenden und nach notwendigem Zusammenhang suchenden theologischen Begreifen verschlössen. Mag es mit dem Erleben sonst sein wie es will — innerhalb unseres Lebens mit Gott hat zuletzt nur das wirkliche Bedeutung, was auch durchdacht und in Wort und Begriff gefaßt werden kann.

II.

Die Gottesanschauung als Ausgangspunkt.

Die Deutung des Kreuzes muß von der Gottesanschauung ausgehen. Dabei macht es wenig aus, ob wir mit der Beschreibung Gottes als Liebe oder mit seiner Heiligkeit beginnen. In der Tiefe gefaßt, führt der eine Begriff in den anderen hinein. Keiner ist ohne den anderen zu verstehen.

Gottes Heiligkeit erscheint uns darin, daß er sich verschlossen hält gegen alles Profane und das seinem reinen Wesen Fremde ab-

stößt. Aber Gottes Heiligkeit begegnet auch dann, wenn der Heilige sich Irdisches aussondert zu seinem Eigentum, wenn er Profanes „heiligt“ und die Sünde überwindet. So ist der Gegensatz gegen das Profane, insbesondere gegen das Böse, dem Begriffe stets eigen. Nur das eine Mal als ein rein negativer Gegensatz, das andere Mal als die Macht positiver, schöpferischer Überwindung des Unheiligen. Daraus folgt nun aber, daß Gottes gnädiger Wille zur Gemeinschaft mit dem Menschen durchaus eine Bekundung seiner Heiligkeit ist. Zwar ist Gott auch dann der Heilige, wenn er die Sünder richtet, den Boshaften zerbricht und von seinem Leben ausstößt. Aber wir dringen in die eigentliche Tiefe der Eigenschaften Gottes erst ein, wenn wir sie als positiv-schaffendes, im Zerstören bauendes Handeln erfaßt haben. Gottes Verneinen kommt dann als der Durchgang zu einem Ja zu stehen. Es ist die Konsequenz seiner Heiligkeit, wenn Gott vergebend die Gemeinschaft mit dem Sünder begründet, ihn dadurch in die Gewalt seines heiligen Wesens nimmt, ihn zu seinem Kinde erzieht und ihm an seiner Heiligkeit Anteil gibt. Die Vergebung kann nur dann — wie in der melanchthonischen Orthodoxie — als eine der göttlichen Heiligkeit abgewonnene Ausnahme von ihr erscheinen, wenn man die Vergebung lediglich als Trost der erschrockenen Gewissen, als Stillung des menschlichen Bedürfnisses nach Frieden mit Gott beschreibt. Aber gerade Gottes vergebendes Handeln versetzt den Menschen in jene Haltung der Buße und des ganz arm, allein auf Gott schauenden Glaubens, in der der Mensch zum ersten Male nicht mehr bei sich selbst, sondern ganz Gottes eigen und damit „heilig“ geworden ist. Gerade die Vergebung schließt eine Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen auf, in der der Mensch an Gottes heiligem Wesen Anteil gewinnt. Gottes Heiligkeit kann sich nicht vollkommener offenbaren als in seiner Liebe. Denn Gottes Heiligkeit will das Böse überwinden. Alles Abstoßen ist unvollkommen gegenüber jener Überwindung des Herzens, die Gottes Liebe vermag. Nur vor der Liebe zergeht der letzte Trotz, die letzte Behauptung gottlosen Selbstgefühls, die letzte Täuschung über unseren wahren Abstand von Gottes Wesen.

Endet so der Gedanke der Heiligkeit in dem der Gemeinschaft stiftenden Liebe, so wird uns umgekehrt das Durchdenken der Liebe

auf den Begriff der Heiligkeit zurückführen. Denn Gottes Liebe läßt sich nicht anders bestimmen als so, daß sie Gottes Wille, Gemeinschaft mit uns einzugehen, ist. Schon in seinem Grunde ist dieser Wille der heilige. Denn Gott begründet Gemeinschaft, um den Sünder in sein heiliges Leben hineinzuziehen. Auch in ihren Erweisungen geht die Liebe daher den Weg der Heiligkeit, gerade als Liebe. Sie wäre nicht Liebe, wäre eben nicht der starke, stete, treue Wille zur Gemeinschaft, wenn sie nicht den Menschen in dem Stolze seiner eigenen Wege zerschlüge und verfolgte, eifrig und unerbittlich. Darum ist Gottes Zorn das Mittel seiner Liebe. An dem Ernste seines Zornes sollen wir den Ernst seiner Liebe, die Stärke dieser heiligen Bewegung seines Wesens schon ermessen. In Zorn und Liebe waltet ein Wille, ein Gedanke, ein Ziel. Daß Gott überhaupt straft, ist der Beginn persönlicher Gemeinschaft.

Es leuchtet ein, wie nahe einander die so verstandene Heiligkeit und die so verstandene Liebe rücken. Es gibt wohl keinen stärkeren Ausdruck für Gottes Heiligkeit als das Hebr. 12, 29 angeführte Wort: „Unser Gott ist ein verzehrend Feuer." Daneben stellen wir ein Wort Luthers über die Liebe Gottes, aus den Predigten über 1. Joh. 4: „Gott ist allein der Mann, der nicht aufhöret, der Welt eitel Guts zu tun wider der Welt Undank und Verachtung, sondern alle Untugend und Bosheit verschlinget und verzehret durch das Feuer seiner Liebe."[1]) Die Gleichheit des Ausdrucks hat tiefen Grund. Gottes Wesen verzehrt die menschliche Sünde. Das ist die Macht seiner Liebe, das ist auch seine Heiligkeit.

Indessen das Nebeneinander der beiden Stellen von dem Feuer Gottes erinnert dann doch zugleich an die notwendige Grenze des bisherigen Gedankenganges. Kann das verzehrende Feuer des Zornes nicht auch ganz anders erfahren werden als das verzehrende Feuer der Liebe? Und treten dann nicht Heiligkeit und Liebe auseinander, ja unter Umständen widereinander? Offenbar ist die Zusammenschau von Heiligkeit und Liebe noch nicht alles, was gesagt werden muß. Sie entspricht einmal dem Eindruck der ge-

[1]) W. A. 36, 436.

schichtlichen Offenbarung Gottes, sie drückt sodann die Rückschau des heilsgewissen Christen auf Gottes einheitliches Handeln an ihm, das durch schmerzliches Gericht hindurch die Gemeinschaft begründete, aus. Aber an beiden Punkten setzt unser Fragen ein. Zuerst: ist denn von Gottes Handeln vollständig geredet, solange man nur seine geschichtliche Tat in ihrer Objektivität beschrieben hat? Was ist es überhaupt um diese „Objektivität“ einer Heilstatsache? Darf man von einer abgeschlossenen Tat Gottes sprechen unter Absehen von der Unabgeschlossenheit der Geschichte eines jeden von uns? Darf man von der Doppelmöglichkeit unserer verantwortlichen Entscheidung gegenüber der Heilstatsache absehen? Oder — wenn auch die Entscheidung des Menschen als Tat Gottes verstanden wird — darf man das Geheimnis der göttlichen Erwählung und Verstockung außer acht lassen, das zwischen der „Objektivität“ der Heilstatsache und ihrer Aneignung in der Menschheit waltet? Neben dem zweiten Artikel mit seinen lapidaren, eindeutigen Tatsachen steht der dritte mit seinen Geheimnissen der Geisteswirkung. Von da aus gesehen, sagt jedenfalls jener obige Gedankengang nicht alles. Er findet seine Grenze an der Möglichkeit, daß Gottes Zorn das letzte Wort gegenüber einem Menschen sein könnte. Sodann aber — und nun drängen sich uns die gleichen Erwägungen in anderer Form auf — ist zu fragen, ob denn der Christ jemals so in der Rückschau auf ein vollzogenes Handeln Gottes an ihm steht, daß er nicht gleichzeitig auch mitten in der Bewegung wäre. Der Christ hat niemals so die dunkle Möglichkeit hinter sich, daß sie nicht immer wieder vor ihm stände. Daher ist eine Theologie, die Gottes Zorn nur als das seine Liebe vorbereitende „fremde Werk“ Gottes, das doch im Grunde schon Liebe ist, faßte, nicht der vollständige Ausdruck der christlichen Gotteserfahrung in ihrer lebendigen Bewegung und Unabgeschlossenheit. Die Rückschau mag Zorn und Liebe dankbar in eins sehen und die Liebe Gottes als Konsequenz seiner Heiligkeit würdigen. Aber die Rückschau ist selber nur ein Pol unseres Lebens. In der lebendigen Bewegung (und wann wären wir über sie hinaus?) erfahren wir Gottes Liebe nicht in der Einheit mit dem Gericht, sondern als die Rettung aus dem Gericht. Und die Anweisung, wir sollten schon im Nein des Gerichtes Gottes Anheben der Liebes-

gemeinschaft glauben, ist doch nur dann erlaubt, wenn sie die Frage nicht ersticken will, ob das erfahrene Nein Gottes nicht doch das letzte sein könnte. Wer Gottes Gericht nicht mit dieser Frage durchlebt, der durchlebt es nicht ganz. Diese Frage kann sich aber theologisch nur in der Spannung von richtender Heiligkeit und vergebender Liebe ausdrücken. Diese Auffassung der Dinge hat neben jener Zusammenschau recht. Dazu kommt (es wird im nächsten Abschnitte entfaltet werden), daß Gottes Heiligkeit sich gar nicht nur in dem persönlichen Gericht, sondern auch in jenem Zornesverhängnis bekundet, das auf allem Menschenwesen als Bann der Gottverlassenheit liegt und es zum Heilsgerichte gerade nicht kommen läßt. Wer das weiß, der sieht Zorn und Liebe in dem denkbar schärfsten Widerstreit. Der Zorn in diesem Sinne liegt auf der Menschheit mit den Merkmalen des Endgültigen, der ewigen Strafe. Hat Gott mich diesem Verhängnis entnommen, so ist das ein unbegreifliches Wunder seiner freien Liebe. Ich muß bei mir und den anderen mit der Möglichkeit rechnen, daß das Zornesverhängnis das letzte Wort der Heiligkeit Gottes wäre. Dann aber sehe ich seine Liebe, die mich ergriff, nicht in der gleichen Richtung mit seinem Zorne, sondern als mächtige Gegenbewegung, als Durchbrechung des Bannes. Von da aus kämen wir zu einer Kreuzeslehre, die Gottes vergebende Liebe als dem Zorne abgewonnen beschreibt.

Diese Erwägungen sind ernst genug. Aber wir halten dennoch für das Verständnis des Kreuzes an dem Ausgangspunkte fest, der oben gezeichnet wurde: der Heiligkeit Gottes, die um ihrer selbst willen vergebende Liebe wird. Dabei soll freilich das letzte Moment des Einwandes, nämlich der Widerstreit von Zornesverhängnis und Gericht, nicht verschwiegen werden. Im übrigen bleiben wir uns bewußt, daß das Verständnis der objektiven Heilstatsache nicht das Ganze des Christenstandes umfaßt. Die Objektivität und Abgeschlossenheit steht — das ist das Wesen unserer Gottesbeziehung in der Geschichte — in lebendiger Spannung zu der Unabgeschlossenheit der subjektiven Haltung und Erfahrung. Jede Theologie der Heilstatsache, der objektiven Lehre von Gottes Wesen und Tun ist daher in gewissem Sinne Abstraktion von der „unendlichen Subjektivität“. Aber gerade wenn man sich das gesagt hat, darf und muß

man jeden Pol unseres Christenlebens für sich erfassen und erkennen. Es hat keinen Sinn, die Theologie der Heilstatsache aufzugeben, weil es keine abgeschlossene Tatsache gebe, und von der Einheit der Heiligkeit und Liebe Gottes nicht zu reden, weil wir in dieser Erkenntnis nicht ruhen können, sondern immer wieder die Möglichkeit des Auseinander von Heiligkeit und Liebe erleben. Jede Seite will gesondert und ganz durchdacht sein. Der zweite Artikel darf in seiner Objektivität der vollzogenen Tatsachen durch den dritten mit den Problemen der persönlichen Heilsgewißheit und Erwählung nicht erschüttert werden. Dann erst, wenn beide Pole für sich ihr ungemindertes Recht haben, kommt die innere Spannung des Christenstandes ganz zum Ausdruck.

Daher zeichnen wir im folgenden ohne Bedenken das Kreuz Christi in eine Analyse der göttlichen Heiligkeit ein, die auf die vergebende Liebe als auf ihre Konsequenz und Höhe hinausführt.

III.

Die Vergebung als Konsequenz der Heiligkeit Gottes (Zornesverhängnis, Gericht, Vergebung).

Gott behauptet gegenüber dem Willen, der sich ihm entzieht und ihn verneint, seine Majestät und sein Herrenrecht. Er stellt die Menschheit in ihrem Lebensbestande und in ihrer Geschichte unter das Zornesverhängnis. Alles Menschentum steht, ob es davon weiß oder nicht, tatsächlich unter der Wirkung seines Zornes. Nur Andeutungen, nicht eine vollständige Beschreibung bieten wir im folgenden. Eine umfassende Darstellung hat Mandel in seiner „Christlichen Versöhnungslehre“ 1916 S. 22—58 im Anschluß an Luther gegeben.

Darin erscheint das Zornesverhängnis, daß Gott an die Sünde dahingibt. „Der Zorn begräbt in die Sünde.“ Gott nimmt dem Geiste, der ihm nicht hingegeben blieb, das Auge, ihn zu erkennen, und entzieht dem Willen, der sich gegen ihn behauptet, die Kraft, ihn überhaupt noch zu lieben. Er stellt ein Menschenwesen, das sich selber zum Maß, Mittelpunkt und Ziel der Dinge macht, unter den furchtbaren Fluch, daß es im Grunde nur sich selbst sieht, in entsetzlicher Monotonie nur noch sich selbst suchen kann und immer

suchen muß. Davon wird seine Religion eitel und leer: das natürliche Menschentum, unter Gottes Zorn, kann nicht anders als sich selbst, seine Bedürfnisse und Begehrungen zum Maße Gottes, zum Sinn der Gottesbeziehung zu machen. Die Majestät Gottes, an der es sich vergriff, entschwindet ihm, und Götzen, menschliche Gottesbilder, bleiben allein zurück. Der Mensch ist mit sich selbst allein, auch in seiner Religion. Röm. 1, 18ff. zeichnet eine Wirklichkeit, die wir täglich auch heute vor uns haben, und wahrhaftig nicht nur in der außerchristlichen Religiosität. Feuerbachs Religionsauffassung und Kritik ist in ihrer Art der Kommentar zu Röm. 1. Er hat scharf gesehen und ist dadurch ein Zeuge von Gottes Zornesverhängnis geworden. — Aber der Mensch bleibt nicht nur in seiner Religion, sondern auch in seiner „Sittlichkeit" bei sich selbst. Das ist um so erschütternder, als ihm die Fähigkeit zur Hingabe, zum Opfer, zur heroischen Entsagung blieb. Der unzerstörbare Ich-Wille des Menschen macht auch die Begeisterung und Hingabe an das sittliche Ideal zum Mittel des Geltenwollens oder des feinsten Selbstgenusses der Persönlichkeit. Es kommt nicht zur wirklichen Gemeinschaft, weil unser Wille doch immer wieder zu uns zurückkehrt und in dem Selbstgefühl ausruht. So ist der Mensch in Wahrheit, als Sklave seines Ich-Willens, in furchtbare Einsamkeit gebannt. Das ist das Verhängnis des „verknechteten Willens", das Gesetz des Todes in allem Menschenwesen. Das Leben ist Tod geworden, der Nichtigkeit und Leere dahingegeben.

Auch die Beziehung des Menschen zur Welt, zur Natur und zum geschichtlichen Leben, steht nun unter dem Zornesverhängnis. Alles muß dem Menschen zur Trennung von Gott, alles zur Sünde dienen. Gottes Schöpfung wird ihm zur Stätte der Übel, zur Verhüllung Gottes, zum Feinde, gegen den die Persönlichkeit sich, und wäre es mit Hilfe der Religion, kämpfend behaupten muß. Die Hemmung und Zerstörung seines Lebens durch die Übel und das Todeslos erlebt der Mensch entweder mit trotzigem Unwillen gegen Gott oder in der dumpfen Resignation des Zweifels — und in beidem ist er von Gott getrennt. Das Übel läßt ihn immer aufs neue zum Sünder an Gott werden. Nicht minder schwer lastet das Verhängnis auf der Beziehung des Menschen zum geschichtlichen Leben. Da

der von Gott gelöste Mensch nur sich selber kennt, sieht er auch in der Geschichte schließlich nur noch das Menschentum am Werke. Vor allem: Gott macht ihm die Menschheitssünde in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zur religiösen und sittlichen Anfechtung. Die offenkundige Macht der Menschensünde in der Geschichte verdunkelt uns den Heiligen. Unter dem Eindruck der Niedertracht des Menschentums kommt der Mensch nicht etwa zum Zweifel an sich selbst, sondern zum Zweifel an Gott. Daß der Glaube, ja gar die Furcht Gottes uns vergehen will, in trotzigen Theodizeefragen oder in spottender Skepsis, in gottloser Geschichtsbetrachtung und verzweifeltem Materialismus, daß die Welt Gottes uns, die wir Gott verließen, als Welt der Gottverlassenheit sich darstellt, das ist der schwere Schatten unserer Sünde, von Gottes Zorn gewollt. Dazu die sittliche Versuchung: die Sünde in der Welt, an der wir teilhaben, ficht durch Vorbild und Reaktionsgesetze, durch Ermüdung, Erschöpfung, Mißtrauen die uns noch mögliche Liebe immer wieder an und bringt sie zu Falle. Der gleiche Inbegriff der Menschheitssünde, in dem wir mithandelnd drinstehen, tritt uns als satanische Macht der Versuchung und des Verderbens gegenüber. Die Menschheitstat, die unsere Schuld ist und in jedem Augenblicke bleibt, wird zugleich von Gott aus zum Zornesverhängnis gemacht, an dem unsere Schuld immer neu entsteht.

Das lastet auf allen als objektiver Tatbestand, ob er erkannt wird oder nicht. Es ist Gottes majestätische Heiligkeit, daß er das ihm sich verweigernde Menschentum unter das Gesetz der Sünde und des inneren Todes stellt. Und doch kann dieses Verhängnis nicht das letzte Wort der Heiligkeit Gottes sein. Denn Gott hat es mit einem Willen zu tun, der seine Herrenstellung verneint. Kann die Majestät Gottes anders behauptet werden, als an diesem Willen, in diesem Willen selber? Der Fluch, der in der Hingabe an das Böse und seine Todesgesetze liegt, ist eine Behauptung der Heiligkeit Gottes, aber eine für sich genommen durchaus unzulängliche. Gerade ihre bloße Objektivität ist ihre Schranke. Gott ist Gott erst, wo er in seinem Anspruche von persönlichen Geistern erkannt und anerkannt wird. Das stumme Zornesverhängnis Gottes über der Menschheit ist für den, der Gott schon kennt, gerade in seiner Wortlosigkeit,

Dumpfheit und Unverstandenheit von erschütternder Majestät. Aber eben für den, der Gott zu sich reden hört, nur für ihn! Darum ist der Sinn des Zornesverhängnisses als Behauptung des Herrn der Menschheit erst dann erfüllt, wenn das Gericht als Gottes Gericht zu reden beginnt. Es muß erlebt werden. Das stumpfe Nichtverstehen, das dumpfe Ahnen, das in Melancholie, Weltschmerz und Pessimismus wohnt, sind doch zuletzt des Verhältnisses von Gott und Mensch nicht würdig. Aber hier setzt nun die Dialektik des Zornes Gottes ein. Darin hat er seine Schwere, daß der Mensch gottverlassen dahingeht, um die Bosheit seines Willens und den Widerstreit zu Gottes Willen nicht weiß, daß er sich krank fühlt, ohne zu wissen, daß er an Gott krank ist. Das ist wirklich Gottverlassenheit. Aber darin hat der Zorn erst seine Höhe und seinen Sinn erreicht, daß der Mensch für die Bosheit seines Willens und die Majestät des Gotteswillens das Auge bekommt, den Abstand sieht und Gottes Anspruch anerkennt. Im Zornesverhängnis handelt Gott nur noch an der Menschheit, nicht mehr mit der Menschheit. Wir unterscheiden das Zornesverhängnis, in dem Gott nur noch an uns handelt, von dem Gericht, in dem er mit uns handelt. Aber das Zornesverhängnis läßt es zu diesem Gerichte, auf das Gottes Heiligkeit um ihrer selbst willen hinaus will, gerade nicht kommen. Unter der Last jener objektiven Gottverlassenheit kommt der Mensch nicht zu der Erfahrung des persönlichen „Nein" Gottes, zur Not des Gewissens, zur Selbstverurteilung vor Gott. Gerade weil er unter Gottes Zornesgesetzen steht, spürt er Gottes Gericht in seiner Tiefe nicht. Zur Erfahrung der Gottesferne gehört Nähe Gottes. Unter dem Zorne geht der Mensch wohl an Gott zugrunde, aber er gibt sich nicht vor Gott verloren. Wie könnte er es auch, da ihm durch den Zorn die Wirklichkeit Gottes verhüllt wird? Ein Beispiel macht die Dinge deutlich: durch nichts greift Gottes Zorn so fühlbar und hart in das von ihm gewendete Menschentum ein als dadurch, daß er es im leiblichen Tode sterben läßt. Er macht es zunichte und läßt eben dann, wenn er sterben heißt, die Nichtigkeit des natürlichen Lebens in seiner Vergänglichkeit bitter spüren. Aber wieviele erleben denn den Tod so, wie er von Gott gemeint ist, als sein Nein über den Willen, der ihm widerstrebt; als das Zeugnis, daß wir kein Recht

haben, vor Gott zu existieren? Am Tode und an der Vergänglichkeit entsteht im Gegenteil mehr Skepsis und Stumpfheit als irgendwo sonst, und auch das ist Gottes Zorn, daß wir stumpf sterben, ohne doch wenigstens hier Gottes Nein zu erfahren.

Um seiner Heiligkeit willen, die hier nicht zum Ziele kommt, muß Gottes Weg vom Zornesverhängnis zum persönlichen Gericht gehen. Aber weil seine Heiligkeit den Zorn auf uns gelegt hat, kann Gott wiederum von ihm nicht abgehen. Der Zorn kann nicht weggenommen werden, weil er Gottes Zorn ist, aus heiliger Notwendigkeit verhängt. Aber kann er nicht in seinem Fortwalten überwunden werden? Wir dürfen nicht los von ihm. Aber können wir nicht frei von ihm werden, frei zum Gerichte Gottes, in dem der Heilige sich in unserem Willen behauptet? Nur Gott darf, nur Gott kann diese Überwindung des Zornesverhängnisses, das alles Menschentum gefangen hält, vollziehen. Und doch muß andrerseits die Überwindung in der Menschheit selber geschehen, unter ihrer innersten Beteiligung. Denn das Zornesverhängnis darf überwunden werden nur, indem es zugleich anerkannt wird. Ja, seine Anerkennung bedeutet recht eigentlich seine Überwindung. Darin bestand seine Unzulänglichkeit, daß die Menschheit es als solches nicht erfuhr und anerkannte. Wie aber vermag denn die von Gottes Zorn in die Fesseln des Nicht-Verstehens geschlagene Menschheit eben diesen Zorn anzuerkennen und zu überwinden? Kann sie ihrer Gottesferne Not nur durch Gottesnähe erfahren, so drängt gerade Gottes Heiligkeit zur Begründung einer Gemeinschaft mit dem Menschen, die ihn, so paradox es ist, unter dem Zorne das persönliche Gericht erleben und Gott in seinem Zorne und seinem Richten recht geben läßt. Nur wenn Gott Gemeinschaft mit dem Menschen eingeht, kommt es zum Gericht und damit zu dem Ziele der göttlichen Heiligkeit. Gericht ist schon Anheben einer Gemeinschaft, die gegenüber dem Stande unter dem Zornesverhängnis ein schlechthin Neues bedeutet. Es ist schon ein Vergeben. Welcher konkreten Art die Gemeinschaft sein muß, davon weiter unten.

Gottes Heiligkeit steht aber immer noch nicht am Ziele, auch wenn es in der Nähe Gottes zum persönlichen Gericht gekommen ist. Wenn Gott uns in der ganzen Majestät des fordernden Willens

aufgeht, wenn wir im Gewissen Gottes strenges Nein, sein Urteil und Verstoßen erfahren, dann erfahren wir wohl den Abstand, geben uns selber vor Gott preis und erkennen ihn in seiner Heiligkeit und Gottheit an. Aber — wie oft hat Luther das ausgesprochen! — diese Buße bleibt doch unzulänglich. Die ganze Tiefe des Abstandes fühlen wir erst, wenn die Macht des Guten uns als beschämende Güte begegnet. Und die volle Behauptung Gottes in unserem Willen ist doch erst in einer solchen Buße erreicht, die aus freudiger Liebe zu Gott stammt, ja mit ihr eins ist. Diese Liebe entsteht als eine den ganzen Menschen hinnehmende noch nicht an der reinen Majestät des fordernden guten Willens — das sittliche Ideal weckt Begeisterung und Trotz, Hingabe und Widerstand. Die wehrlose, reine Liebe wird uns erst durch das Wunder der Liebe Gottes, die mitten im Widerstreit Gemeinschaft mit uns begründet, abgewonnen. So kommt erst durch die Vergebung Gottes Heiligkeit zu ihrem Ziele. Der Vergebende schafft die reine Anbetung und empfängt die Ehre ohne Vorbehalt.

IV.

Die Konkretheit der Vergebung: der Sohn als der Vergebende.

Alles, was in der Konsequenz der göttlichen Heiligkeit liegt, gipfelt in der Vergebung. Das heißt: soll es zu der vollen Behauptung der Heiligkeit Gottes kommen, so muß Gott Gemeinschaft mit der Menschheit begründen, dadurch das Gericht vollziehen und den Willen des Menschen sich zu herzlicher, froher Beugung gewinnen.

Diese Begründung der Gemeinschaft kann nur als ein geschichtliches Konkretum vollzogen werden. Es ist freilich weithin in der Religionsgeschichte, wo die Sünde mächtig war, auch die Gnade mächtig gewesen. Die Erkenntnis des Widerstreites gegen Gott und das Sühnebegehren ist durch den Bann des Zornesverhängnisses immer wieder durchgeschlagen. Die Religionsgeschichte ist ein Denkmal nicht nur des Zornes Gottes, sondern auch der Vergebung Gottes. Aber diese Vergebung hat sich sehr konkret betätigt. Was in den Religionen an echter Erkenntnis Gottes, an echter Buße und Freudigkeit zu ihm da ist, was also mitten unter dem Walten der

Menschheitssünde in ihrer religiösen Gestalt als wirkliche Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen wirksam wird, das geht immer auf Stifter und Propheten, auf konkrete Bundschließungen und Gerichtsbekundungen Gottes zurück. Nirgends ist das so ausgeprägt wie in der Religion Israels. Sie lebt von der Geschichte, das heißt, von konkreten Darbietungen ihres Gottes. Alle Sündenerkenntnis, alle Vergebung ist an die ganz konkrete Bundschließung und an den ganz konkreten gottgeordneten Versöhnungsritus gebunden. Das bedeutet nicht eine Sonderart der biblischen Religion als Religion der Geschichte, neben der die Naturreligion und die Religion der Ideen mit gleichem Rechte ständen. Sondern hier waltet eine Notwendigkeit. Gemeinschaft mit Gott als Gericht und Vergebung kann nur in einer Religion der geschichtlichen Gottesoffenbarung wirklich werden. Alle natürlichen Gottesbeziehungen der Menschheit, alles Allgemeine und Ideelle, Gottesoffenbarung in der Ungeschichtlichkeit und Allgegenwärtigkeit einer Gottesidee fallen ja mit unter das alles durchdringende Zornesgesetz. Sie sind von vornherein der Entstellung durch die Sünde in Form der selbstischen Religion verfallen. Die Vergebung muß als das Konkretum einer unzweideutigen Tatsache, in der Härte einer Handlung geschichtlich werden.

Dabei drängt dann freilich alles über jene Geschichtlichkeit der Vergebung, wie wir sie am ausgeprägtesten in der Geschichte Israels fanden, hinaus. Ihre Unzulänglichkeit ist Verheißung. Wir erinnern zurück an die drei Momente in der Behauptung Gottes gegen die Sünde: das Zornesverhängnis muß durch Gott und doch in der Menschheit überwunden und anerkannt, das persönliche Gericht erlebt, die Gemeinschaft der Vergebung vollzogen werden. Hier kommt unser Cur deus homo? auf seine Höhe: die Konkretheit der Vergebung (und unter „Vergebung" dürfen wir jetzt jene drei Momente die ja in der Vergebung gipfeln, zusammenfassen) führt auf den Sohn als den Vergebenden. Alle drei Momente sind möglich nur, wenn Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit begründet wird. Schon das bedeutet den Sohn, denn wir können uns Gott erst dann zu wirklicher Gemeinschaft zuwenden, wenn er uns in der Konkretheit eines persönlichen Lebens in der Geschichte begegnet. Oder, im einzelnen begründet: die Überwindung des Zornesverhängnisses,

nur Gott möglich und doch als Menschheitsakt erfordert, kann nur geschehen durch den Sohn, der als der Mensch Gottes unter uns steht und der Erstling einer neuen Menschheit ist; das persönliche Gericht kann erst ganz erlebt werden, wenn der Widerstreit der Menschheit gegen Gott und Gottes gegen die Menschheit in dem geschichtlichen Konkretum der Geschichte des Sohnes hart heraustritt; die Darbietung der vergebenden Liebe endlich kommt erst da zu ganzer Wirklichkeit, wo sie nicht mehr nur einzelne prophetische Ankündigung oder allgemeine Bundesgnade bleibt, sondern einfach Person geworden ist, und zwar in eben dem, der den Zorn überwindet und den Widerstreit zur Höhe des Erlebnisses in sich und an sich bringt. Die geschichtliche Konkretheit des Vergebenden (so dürfen wir auch hier alles zusammenfassen) muß freilich, wenn anders um der Menschheit und ihres Gottesverhältnisses willen der Vergebende gefordert wird, zugleich übergeschichtliche Gegenwärtigkeit bedeuten. So tritt zu dem Gedanken des Sohnes der der Kirche, in der seine konkrete Geschichtlichkeit richtend und vergebend gegenwärtig ist. Der Sohn und die Kirche, in diesen Gedanken kommt die notwendige Konkretheit der Vergebung zur Erfüllung.[1])

V.

Die Merkmale des Vergebenden: der Gekreuzigte.

Wir haben die Umrisse des Kreuzes in dem letzten Abschnitte nur einmal ganz von ferne gesehen. Die theologische Aufgabe, das Kreuz in eine Analyse der göttlichen Heiligkeit und Vergebung einzuzeichnen, ist noch nicht gelöst. Wir stehen erst bei dem Vergebenden, dem Sohne, aber noch nicht bei dem Kreuz.

Es gilt, um diesen Schritt noch zu vollziehen, nach den unerläßlichen Merkmalen des Vergebenden zu fragen. Diese Fragestellung ist von höchster methodischer Wichtigkeit: wir ordnen die ganze Deutung des Kreuzes dem Vergebungsgedanken unter, freilich in der unter IV. erörterten Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen, und gewinnen dadurch strenge Geschlossenheit. Zugleich hat diese

[1]) Daß ich mich hier mit A. Ritschls Gedankenführung berühre, sei ausdrücklich bekannt.

Fragestellung aber auch *inhaltlich* große Bedeutung. In der neueren Theologie hat vielfach der Vergebungsgedanke bei der Deutung des Kreuzes nicht die ihm gebührende beherrschende Stellung erhalten. Seine Verkümmerung bei Schleiermacher ist bekannt. Aber auch bei Hofmann ist es ohne theologische Bedeutung, daß Jesus vergibt. Der Vertretungsgedanke verdrängt den Vergebungsgedanken. Man kann diese Fehlentwicklung begreifen. Sie war eine Reaktion gegen Versäumnisse der alten Orthodoxie. Hatte man dort das Interesse an der Wiedergeburt oder Erneuerung nicht, wie Luther, vom Vergebungsgedanken aus befriedigen können, so machte es sich in der Folge immer auf Kosten der entscheidenden Stellung der Vergebung geltend. Osiander ist in dieser Beziehung in eine Linie mit der ethischen Kreuzeslehre Schleiermachers und Hofmanns zu stellen.

Aber diese Verdrängung des Vergebungsgedankens bedeutet einen schweren Schaden. Der streng persönliche Charakter der Gegenwart und Gemeinschaft Gottes wird verletzt. Das ist nicht nur bei Schleiermacher offenkundig, sondern auch bei Hofmann nicht zu verkennen: über der ständigen Betonung der in Christi „Person vorhandenen Gerechtigkeit des Menschengeschlechts" wird Gottes Vergeben als freie, persönliche Zuwendung zu dem Sünder ganz vergessen.[1]) Oder — um den Schaden in der Christologie zu bezeichnen —: hinter dem „Urbild" Schleiermachers, dem zweiten Adam Hofmanns, verschwindet (trotz der trinitarisch-metaphysischen Christologie Hofmanns) der Sohn Gottes, die Weltwirklichkeit des vergebenden Gottes. Nicht auf den Vergebenden, sondern auf den Gerechten, der seine Sohnschaft bewährt, kommt es Hofmann an.

[1]) Hofmann, Enzyklopädie S. 86: „Ist aber diese (die in Christi Person vorhandene Gerechtigkeit des Menschengeschlechts) vorhanden, so wird von dem an das Verhalten Gottes des Vaters gegen die in Jesu zu einigende Menschheit durch dessen Heiligkeit, *durch ihre in der Person Jesu vorhandene Gerechtigkeit bestimmt sein*, gleichwie sie ohne dies bestimmt war und wäre, sofern es Verhalten gegen die in Adam ihre Einheit habende Menschheit ist." Ein Satz wie dieser, besonders die unterstrichenen Worte, lassen eigentlich das Vergeben Gottes in dem Sohne als freie Zuwendung („synthetisch") dahinfallen. Die Heiligkeit des Sohnes ist aber zunächst als Merkmal des *Vergebenden* von Bedeutung für unser Verhältnis zu Gott.

Die Christologie ist nicht theozentrisch genug, weil sie nicht um den Vergebungsgedanken gesammelt ist.

Die Wertung Jesu als des Anfängers der neuen Menschheit stellt einen wichtigen Gedanken dar, aber er muß dem theologischen Bekenntnis zu dem Sohne Gottes, der im Namen des Vaters mit uns handelt, den Vortritt lassen. Der Begriff der Stellvertretung hat notwendig seinen Platz in jeder Kreuzeslehre, aber er muß dem Begriffe der Vergebung ein- und untergeordnet werden.

Jesus vergibt. Davon gehen wir aus. Er steht als der Vergebende unter den Menschen. Nicht nur in den paar Worten, durch die er ausdrücklich Sünde vergibt, sondern durch sein gesamtes Dasein und Handeln: indem er mit den „Sündern" ißt, die große Sünderin duldet, bei Zachäus einkehrt, die 70 aussendet, indem er als der Auferstandene zu den Seinen zurückkehrt und indem unter diesem Eindrucke Apostolat, Mission und Kirche entsteht. Wie kann er vergeben? So stellen wir die Frage. Wir fragen nach den Voraussetzungen dessen, daß er vergibt. Damit durchdenken wir das Problem aller Vergebung. Es war eine Zeitlang üblich in der modernen Theologie, im Namen der Vergebung, die etwas so Schlichtes und Einfaches sei, die kirchliche Kreuzestheologie abzulehnen. Man übersah das Problem, das in allem Vergeben steckt. Wer darf vergeben? und was schließt das Vergeben an Voraussetzungen ein? Jede Vertiefung in diese Fragen zeigt sehr bald, daß alles wirkliche Vergeben im Namen Gottes geschieht und daß es innere Bedingungen hat, die niemand von uns ganz erfüllt. Es weist über sich hinaus auf das Vergeben des Gekreuzigten. Alles Vergeben auf Erden lebt im Grunde von diesem Vergeben.

Fragen wir nach den Merkmalen des Vergebenden, so werden wir bald auf den Begriff der Stellvertretung stoßen. Da dieser Begriff geschichtlich stark belastet ist, heben wir das nähere Durchdenken desselben für einen besonderen ergänzenden Abschnitt (VI.) auf. Dieses Aussondern und Hinter-die-Klammer-setzen darf aber niemals verwischen, daß die Stellvertretung der Vergebung eingeordnet ist (der Vergebende ist als solcher irgendwie Stellvertreter) und nur als Merkmal des Vergebenden recht verstanden werden kann. Andrerseits ist erst mit Abschnitt VI. die Vergebung vollständig beschrieben.

1. Die Besinnung auf die Merkmale des Vergebenden muß damit beginnen, schon Gesagtes zu entfalten. Als entscheidend nämlich stellen wir voran: nur der Sohn kann der auf Erden Vergebende sein. Denn das Vergeben ist allein Gottes Werk, und Gott kann zuletzt nur in dem Sohne weltgegenwärtig sein. Zwar haben auch Propheten das Vergeben Gottes verkündigt und vollzogen. Aber das waren einzelne Aufträge. Sie vertrugen sich mit der Sündigkeit der Werkzeuge Gottes. Als vereinzeltes Handeln blieben sie unzulänglich. Gottes richtendes Vergeben hat erst dann volle Weltgegenwart, wenn es selber Person geworden ist. Der Vergebende hat dann nicht nur Gottes Wort und gibt es weiter. Er ist Gottes Wort. Seine Gegenwart, sein Handeln, Kommen und Gehen insgesamt ist Vergebung und Gericht. Damit reden wir von dem Sohne. Der Sohn kann aber in der Geschichte stehen nur als ein Menschenleben, das dem Vater in völligem Gehorsam hingegeben ist. Nur der Bergprediger, der den Willen Gottes in seiner unerbittlichen Strenge zur Geltung bringt und bis zum Ende nichts davon abläßt, kann vergeben. Er heiligt Gottes richtende Majestät ganz, indem auch er durch sein Sich-trennen, durch das Fortgehen von Chorazin, Bethsaida und Kapernaum Gericht vollzieht. Und sein Gang zum Kreuz war im höchsten Maße Vollzug des Gerichts: die Bauleute verwerfen den Stein. Er wußte nicht nur um dieses Gericht, er wollte es, er vollzog es. Darin bewährte er sich als den Sohn. Das gilt weiter von seinem persönlichen Gottesverhältnis. Er war der Sohn nicht nur, indem er alles, was er war und hatte, von dem Vater nahm, sondern vollends, indem er alles dem Vater gab. Daher ist das Opfer, das er bringen mußte, zuletzt nicht ein Schicksal, das über ihn kam, obgleich er Sohn war, sondern nur als der Opfernde, nur indem er dem Vater alles gab, konnte er der Sohn sein. Indem er den Vater in seiner Majestät, die das Recht auf das völlige Opfer unserer Liebe hat, groß machte, wurde er selber als Sohn groß. Das Johannesevangelium hat diesen Zusammenhang mächtig zur Darstellung gebracht (17, 1ff.). Und hier zuerst will das Kreuz verstanden sein. Nur der Sohn darf vergeben, das bedeutet notwendig: nur der zum Kreuze Gehende darf vergeben. Denn nie zuvor ist Jesus so der Sohn gewesen wie auf seinem Todesgange.

Als der Vater ihm alles nahm, die Jünger und das Volk, das Reich, das Christusamt und sein Werk, als er ihn aus alledem in das Sterben, nur in das Sterben führte, da hat Jesus ihm alles gegeben. Das war die Vollendung seiner Gottesliebe und seines Gottesdienstes. Gerade der Gekreuzigte ist der Sohn, denn niemals sonst ist die Majestät und Herrlichkeit Gottes so geehrt und darin offenbart, wie durch dieses Kreuz. In diesem Sterben, gerade weil es nichts als Sterben war, ist Gottes Leben weltgegenwärtig. Denn Gott wird ganz gegenwärtig und offenbar nur dort, wo seine Knechte ihm sterben. Jesu Sterben aber hat darin Einzigkeit, daß, gleich der Gabe des Vaters an ihn, der Sohnschaft und dem Christusamt, auch sein Opfer an den Vater unvergleichlich groß war, denn er gab alles hin, was er empfangen hatte. Das Verhältnis des Kreuzes zu Jesu Sohnesstellung ist nur dialektisch auszudrücken. Obgleich er der Sohn ist, muß er sterben; und zugleich: weil er der Sohn ist, stirbt er. Sein Sterben ist Hingabe auch der Sohnschaft; und doch: weil er stirbt, ist er der Sohn. Jesus starb für Gott, ehe er für uns starb. Es war ein schwerer Mangel, daß die altprotestantische Theologie das Kreuz nicht schon aus dem Verhältnis des Sohnes zum Vater begriff, sondern unmittelbar als sühnende obedientia passiva auf die Sünde der Menschheit bezog. Seit Schleiermacher ist es in der neueren Theologie allerdings üblich geworden, in Jesu Kreuz die Bewährung seiner Sohnesstellung und seiner Berufstreue zu sehen. Aber für Schleiermacher hat das Verhältnis des Sohnes zum Vater keine persönliche Lebendigkeit, und darum bleibt seine Anschauung des Kreuzes als Gottesdienst matt.[1]) Und Hofmanns und Ritschls Formeln, daß Jesus sich als den Sohn Gottes und Heiland der Menschheit bis zum Ende bewährt (Hofmann), daß sein Tod Folgerung aus seiner Berufstreue ist und Jesus sich durch

[1]) Schon das ist bezeichnend, daß in dem „Christlichen Glauben" diese Seite der Sache überhaupt fehlt, wie denn überhaupt die Würdigung des Todes Jesu dort denkbar arm ist. Dagegen findet Schleiermacher in seiner letzten Karfreitagspredigt, 1833, vollere Töne. Predigten. Neue Ausgabe. III, S. 552f. „Wie ist sein vollendeter Gehorsam nicht das Zeichen seiner vollkommenen Liebe zu Gott, seinem und unserm himmlischen Vater ... Diese Fülle der Liebe, wie sie zugleich sein Gehorsam ist, schauen wir nirgends reiner und vollkommener an als unter seinem Kreuz."

seinen Gehorsam seine Nähe, seine priesterliche Stellung zu Gott sichert (Ritschl), heben nicht kraftvoll genug das Kreuz als den mit allem anderen in seinem Leben unvergleichlichen Gottesdienst, den höchsten Akt der Liebe zu Gott heraus. Die Betrachtung ist nicht theozentrisch genug. Erst die Dogmatik Schlatters hat hier den vollen Ton gefunden.[1]) Im ganzen aber ist die Theologie seit Schleiermacher so sehr gewöhnt, das Sterben Jesu in der Einheit mit seinem Leben aufzufassen, daß die besondere Bedeutung des Todes und Blutes, wie das Neue Testament sie betont, unverständlich wird. Sie ist wirklich nicht nur zeitgeschichtliche Form, sondern tief in der Sache begründet.

2. Die zweite Voraussetzung der Vergebung — wir folgen nun den drei in Abschnitt III und IV bezeichneten Momenten — besteht darin, daß der Vergebende das Zornesverhängnis Gottes, das auf der Menschheit liegt, ganz heiligt, um es zu überwinden, und überwindet, indem er es heiligt. Der Sohn kann gar nicht anders, als das Zornesverhängnis des Vaters heiligen. So liegt diese zweite Voraussetzung der Vergebung in der ersten eigentlich schon drin. Es gilt aber auch das andere: nur der Sohn kann Gottes Zorn so heiligen, daß er ihn überwindet. Das ist die Frage: wer bricht den Bann des Zornes, in dem die Satansmacht wirksam ist, rechtmäßig, d. h. mitten in der Welt der Verhüllung Gottes, der Versuchung und Anfechtung, des Leidens und Todes, der Gottverlassenheit, der Zerrüttung der Gemeinschaft? Nur der, welcher die Anfechtung durch die Welt der Sünde an seinem Glauben so spürt, daß er Gottverlassenheit erfährt, wie uns Sündern Gott sich verdunkelt — und doch Gott statt unseres Zweifels und Trotzes die Treue des Sohnes hält. Nur der, welcher die Anfechtung durch die Welt der Sünde an seiner Liebe so spürt, daß er versucht wird zum Aufgeben der Menschen, zur Bitterkeit — und ihnen doch die Treue des Bruders hält über ihre Feindschaft und Stumpfheit hin.

Jesus hat das Zornesverhängnis getragen. Er hat unter Gott leiden müssen. Was die Menschen ihm antaten, gewann dadurch

[1]) Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. 1913. S. 56ff. Das christliche Dogma. § 79. 2. Aufl. § 76. Verwandt ist Lütgert, Gottes Sohn und Gottes Geist. 1905. S. 40f.

seine Schwere, daß es ihn in die Anfechtung der Gottverlassenheit führte. Das eben ist der Zorn Gottes. Um seinetwillen hat auch der Sohn Gott gefürchtet (Hebr. 5, 7). Er wußte, was „Ärgernis“ bedeutet, und ermaß daran die Last des Zornes, der über allem Menschenwesen liegt. Dieses Ärgernis der Welt ist seine Not geworden. Nicht einen besonderen aktuellen Zorn Gottes (die Vorstellung ist biblisch und dogmatisch grundlos), sondern jenes Zornesverhängnis der menschlichen Geschichte hat er erduldet. Es war damit gegeben, daß er unter den Menschen stand, und gewann seine Einzigartigkeit dadurch, daß er der Sohn war — denn was mußte für den Sohn der Blick auf die furchtbare Macht der Menschensünde bedeuten! Wie für alle, so war auch ihm gegenüber das Zornesverhängnis ein wirkliches gegenwärtiges Handeln Gottes. Gott hat ihn wirklich verlassen — nur denken wir dabei nicht an einen Akt Gottes jenseits der konkreten Erlebnisse des sterbenden Jesus, sondern an diese selbst, deren anfechtende, von Gott trennende Macht eben Zorn Gottes ist.

Der sterbende Jesus hat sich zu Gott bekannt und die Menschen nicht weggestoßen. Damit hat er den Zorn überwunden. Sein Heiligen des Zornes Gottes gibt ihm das Recht, der Vergebende zu sein, d. h. zur Erfahrung des Gerichtes und in die Gemeinschaft mit Gott zu führen. Sein Überwinden des Zornesverhängnisses nimmt diesen Bann auch von den anderen, von allen, die in seine Nähe kommen: es ist Bahn gebrochen für wirkliche Buße und für den Glauben an die Liebe Gottes. Jetzt ist das, was die Vergebung in sich schließt, in der Menschheit erst möglich. —

3. Es ist der eine und selbe Stoff des Leidens und Sterbens Christi, der für uns, entsprechend den aller Vergebung wesentlichen Momenten, in verschiedene Beleuchtung tritt. Das gleiche Leiden, das zuerst als Anlaß zum höchsten Gottesdienste in Betracht kam, erschien dann als Tragen des Zornes Gottes. Es gewinnt eine weitere Beziehung, wenn wir das dritte, für die Vergebung entscheidende Moment betrachten.

Alle Vergebung schließt wahrhaftiges Durchleben des Risses ein. Vergeben will von der Sünde trennen. Daher muß die Vergebung in das Erfahren des persönlichen Gerichtes führen. Wie

ist das möglich, wie kann es in der Menschheit zur vollen Erfahrung des Gerichtes kommen? Offenbar nur so, daß der Vergebende zugleich der Leidende ist. Zunächst muß objektiv an ihm der Widerstreit zwischen Gott und der Menschheit furchtbar heraustreten und sich vollenden. Nur dann erschließt die Vergebung in ganzer Wahrheit die Tiefe des Gerichts, wenn der Vergebende selber in Person das verklagende Denkmal menschlicher Gottesfeindschaft ist, wenn die Beziehung, in welche die Menschheit zu ihm tritt, nur das Verbrechen, der schreiende Frevel ist. Und zwar darf es sich nicht nur um den Ausbruch grober Volkswut, niederer Instinkte, gottlosen und unsittlichen Willens im gewöhnlichen Sinne handeln. Das Höchste und Feinste der Menschheit, der Mensch auf seiner Höhe, als Pharisäer, Theologe und Priester, als Anwalt des Gesetzes Gottes und heiliger Überlieferungen, muß sich an dem Sohne vergreifen, damit das Gericht der Vergebung tief genug dringe und alle Illusionen zerreißen könne. Weil wir gerade in unserer Religion an Gott freveln, weil gerade unser Kultus und unser sittliches Bewußtsein den Heiligen und sein Gesetz heimlich zum Mittel unserer Zwecke machen, weil wir gerade in der Frömmigkeit Gott vergessen und gerade durch die Theologie vor Gott zu fliehen suchen, weil gerade die Kirchlichkeit immer wieder zum Verrate an Gottes Geist wird — darum mußte der Sohn von Israel, im Namen Gottes, seines Tempels und Gesetzes, getötet werden. An diesem Kreuz zergehen alle Illusionen. Der Sohn stirbt durch die Religiosität und Sittlichkeit Israels. In dem Gerichte, das dieses Kreuz fortwährend bedeutet, kann es keine Vorbehalte für menschliche Frömmigkeit mehr geben. Sie fällt unter das Gericht.

In neuem Sinne wiederholen wir nun den Satz: nur der Gekreuzigte kann der Vergebende sein. Das Kreuz bedeutet Gericht, Enthüllung des Widerstreits. Er kann nicht schneidender heraustreten als dem Sohne gegenüber, in dem Gottes eigenes Leben in die Menschengeschichte tritt. Nicht Begeisterung und Jesusverehrung, sondern die furchtbare Katastrophe des Kreuzes bestimmt das Schicksal des Sohnes. Damit kommt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu seiner Wahrheit. An diesem Kreuze enthüllt die Menschheit sich. Sie kann vor dem Gekreuzigten niemals stehen ohne sich zu sehen,

wie sie ist. Darum kann der Gekreuzigte der Vergebende sein, weil er jedem Geschlechte und jedem Menschen als der von allen Gekreuzigte begegnet.

Aber der Vergebende darf nicht nur objektiv, in seinem Schicksal, den Widerstreit an sich erfahren. Er muß ihn auch in seinem persönlichen Leben durchleiden. Gewiß ist dieses mit jenem ohne weiteres gegeben, da es sich doch um den Sohn handelt; aber es will besonders bedacht sein. Alle Vergebung fordert wahrhaftiges Durchleben des Risses. Von wem? Zunächst von dem Vergebenden rein für sich. Sein Handeln ist ja kein Vergeben, wenn er die Tiefe nicht spürt, über die er die Hände streckt. Es kann keinen Vergebenden geben, der nicht litte. Sodann aber ist die Vergebung Schein, wenn sie nicht die Schuldigen im Durchleiden des Widerstreites findet. Findet? Die Vergebung selber macht ja erst als Begründung der Gemeinschaft jenes Leiden der Verschuldeten möglich. Sie ist, wenigstens in unserem Verhältnis zu Gott, immer zuvorkommend, geht als bedingungslose, als freie Erbarmung, immer der Buße voraus. Dann ist das Durchleben des Risses durch die Schuldigen gleichsam in sie eingeschlossen. Von da aus gewinnt das Leiden des Vergebenden den Sinn des stellvertretenden Leidens. So gilt es in ganzem Ernste: nur der, der die Sünde trägt, kann vergeben. Es gibt keine Vergebung ohne stellvertretendes Leiden. Nur der Sohn, der die Gottesnot der Menschheit völlig in seiner Seele durchmißt, kann die Gottesgemeinschaft begründen.

Für jede ernsthafte Deutung des Kreuzes fällt somit ein entscheidender Ton auf die Passion Jesu. Es ist in der neueren Theologie üblich geworden und gilt vielfach als ihr besonderer Vorzug, das Kreuz wesentlich als Aktion, als Tat, zu würdigen. Wir haben das Tathafte nicht verschwiegen, sondern bei dem ersten der besprochenen Momente das Kreuz als Gehorsamsakt, als höchstes Opfer an den Vater begriffen. Die Leiden treten dann unter den Gesichtspunkt, daß sie Jesus Anlaß wurden, sich als den Sohn zu bewähren und den Vater herrlich zu machen. Es liegt dann aller Nachdruck darauf, wie er gelitten hat.

Aber man wird unfehlbar die Tiefe des Kreuzes übersehen, wenn die passio in ihrer selbständigen Bedeutung zu kurz kommt.

Nicht nur, daß er so litt, wie er litt, sondern daß er gelitten hat, will gewogen sein. An diesem Punkte wäre ein Zurücklenken zu dem leidenden Christus der altprotestantischen Kreuzeslehre, wie sie zumal in den Passionsliedern erscheint, kein Schade.[1])

Indessen wir dürfen uns auf die alte Kreuzeslehre nicht beziehen, ohne uns sogleich in doppelter Beziehung scharf gegen ihre Auffassung des Leidens Christi abzugrenzen. Die alte Dogmatik sucht das Leiden Jesu einerseits in der drastischen äußeren Not der passio magna in der Qual seines Leibes, in der Verhöhnung durch die Peiniger, andererseits in der Pein der Gottverlassenheit, aus der das 4. Kreuzeswort hervorbricht. Nun sind wir diesem letzten Momente in dem vorigen Abschnitte gerecht geworden: Jesus trug die Strafe unserer Sünde, indem das Zornesverhängnis auch über ihn hereinbrach. Im Unterschiede von der alten Dogmatik sehen wir Jesus durch die konkrete Geschichte, die Gott ihn erleben ließ, in die Gottverlassenheit geführt werden, und betonen stark, daß er nicht den kommenden Zorn der ewigen Verdammnis in der Hölle, sondern unser, jetzt auf der Menschheit ruhendes Zornesverhängnis trug. Wenn es aber richtig ist, daß Jesus Gottes Zorn nicht jenseits der Geschichte, die er an den Menschen erlebte, sondern durch diese Geschichte und in ihr erfuhr, dann kommt der gleiche Stoff seiner Passion als Leiden an den Menschen und als Leiden unter Gott in Betracht. Die gleiche Passion, die wir in dem vorigen Abschnitte (2.) als Tragen des Zornesverhängnisses verstanden, will jetzt als inneres

---

[1]) Es ist freilich ein Mangel, daß wir kaum ein Passionslied haben, das die Tat Jesu preist. Sie singen fast nur vom Leiden. Der Preis des Opfers an den Vater, die Betrachtung der Gottesliebe und des Gehorsams Jesu, das Bild des kämpfenden und siegenden Sohnes, das Kreuz als Gottesdienst kommt zu kurz. Der Ton der johanneischen Kreuzesgedanken (Joh. 12, 28; 17, 1) fehlt. Luther ist auch hier reicher und biblischer als das Luthertum. Man denke an „Nun freut euch, liebe Christen g'mein" („den Tod verschlingt das Leben mein, mein Unschuld trägt die Sünde dein; da bist du selig worden") und „Christ lag in Todesbanden", das zugleich Passions- und Osterlied ist. Es ist für Luther bezeichnend, daß er kein besonderes Passionslied gedichtet hat, sondern die Kreuzes- und die Ostertat Jesu, wie auch in seinen Schriften (s. z. B. den Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi. 1519. W. A. 2, 139 f.) in eins nimmt. Auch das wurde in der lutherischen Kirche zum Schaden der Sache vergessen.

Durchleiden des Widerstreites zwischen Gott und Mensch, als Tragen der Menschheitssünde verstanden sein. Diese Doppelbeziehung, in die wir das Kreuz stellen dürfen, entspricht der früher festgestellten Tatsache, daß es vor allem die Macht der Menschheitssünde ist, die Gott zum Zornesverhängnis benutzt. Die alte Dogmatik hat den tiefen biblischen Gedanken, daß Jesus die Sünde der Welt trug, beiseitegelassen. Daß Jesus unsere Strafe trug, übertönt das andere, daß er unsere Sünde trug. Dadurch ist die Auffassung seiner Passion, trotz aller scheinbaren transzendenten Tiefe in der Deutung des vierten Kreuzeswortes, unlebendig und das Verständnis für sein Leiden dürftig geblieben. Wir suchen Jesu Leiden in seiner Seele auf und wollen es aus seiner inneren Geschichte verstehen, der Geschichte des Sohnes inmitten der Gott ungehorsamen Menschheit. Unsere Aufgabe ist schwerer als die der alten Dogmatik, die mit dem vierten Kreuzesworte und dem drastisch-offenkundigen Leiden zwischen Gethsemane und Golgatha bestritten werden konnte. Die Aufgabe steht durchaus parallel der Pflicht der neueren Christologie, Jesu Gottheit an den Merkmalen seines Lebens aufzuweisen, die auch schwerer ist als der Göttlichkeitsbeweis der älteren Theologie. Der „Schriftbeweis", den Ritschl mit Recht für unseren Gedanken, daß Jesus den Widerstreit zwischen Gott und der Sünde in seiner Seele schmerzvoll durchlitt, gefordert hat, schließt mehr Versenkung in das Ganze des Lebens Jesu, mehr aus dem eigenen Christenleben oder aus der Geschichte Jeremias heraus nacherlebendes Deuten der zurückhaltenden Berichte ein, als die ältere Theologie ahnen und aufbringen konnte.[1])

[1]) Ritschl, Rechtf. und Vers. III⁴ S. 521 ff. Wir wollen uns Ritschls aufgehobenen Zeigefinger, „daß das Bild Christi (nicht) nach einem beliebigen Gelüste interpoliert wird", gewiß zu Herzen nehmen. Aber sein Einwand gegen Häring, durch die Annahme des Seelenleidens Jesu unter der Sünde der Menschheit werde etwas behauptet, was zu der „Seligkeit Christi" nicht passe, ist doch gar zu wunderlich. Daß Ritschl die passio Christi, das Tragen des Zornes und das Tragen unserer Sünde, beiseite ließ, ist der schwerste Schade seiner Deutung des Kreuzes, die sonst, z. B. in dem Gedanken der inklusiven Stellvertretung, so viel Förderndes enthält. Ritschl kennt nur das Entweder-Oder: entweder die alte Auffassung des Leidens Christi als gesammelt im Erleiden der Höllenstrafe (4. Kreuzeswort), oder Verzicht auf die Würdigung der passio. Sein begreiflicher Gegensatz gegen die alte Leidens-

Wir können hier nur die Grundzüge andeuten. Sein Leiden wird nicht mit besonderer Absicht auf ein Sühnewerk ihm auferlegt und von ihm übernommen. Es ist einfach damit gegeben, daß er als der Sohn unter den Menschen steht. Wir finden es daher auch von Anfang an. Es entsteht an der Stumpfheit, Verständnislosigkeit, Gottlosigkeit der Jünger, des Volks, der Führer. Um von Spuren dieses Leidens, die jedermann kennt (Luk. 9, 41; 11, 29; 17, 11f.; 13, 34; 19, 41; Mark. 8, 12), zu schweigen — was für ein Leiden steht hinter dem Gleichnis vom großen Abendmahl („Ich bitte dich, entschuldige mich" Luk. 14, 16ff.), oder hinter dem „Laß die Toten ihre Toten begraben!" (Luk. 9, 58). Daß Erste Letzte werden, konnte nicht ohne Leiden erkannt werden. Im Jubelruf über die Unmündigen liegt doch auch tiefes Weh (Luk. 10, 21). Das Wort von den Füchsen und Vögeln deutet auf mehr als auf die äußere Obdachlosigkeit (Luk. 9, 58). Der Menschensohn wird einsam und heimatlos, von dem Bruch mit den Seinen an, die ihn nicht verstehen und schänden, bis hin zu jenem Hinausgestoßenwerden durch Israel, das er innerlich längst erlitten hatte, ehe es sein äußeres Geschick wurde. Aber wichtiger als solche direkten Hinweise ist die Besinnung auf sein Gottesverhältnis. Man muß die ganze Mächtigkeit dieses Gott hingegebenen Willens ermessen — das ist der Maßstab für die Wucht seines Zorns, die Tiefe und Schwere seines Leidens. Sein Leiden ist das Leiden Gottes an der Menschheit. Würden wir stärker wollen, dann würden wir stärker zürnen, brennender leiden. Jesus zürnt um Gottes willen. Weil ihm Gottes Ehre und Herrlichkeit alles ist, sieht er alles, leidet er unermeßlich. Unser aller Leiden um Gottes Sache hat seine Schranke an der eigenen Stumpfheit und Blindheit, da wir Gott ja nicht ganz hingegeben sind. Das gilt auch von den Propheten. Aber hier ist es der Sohn, der leidet.

---

deutung macht ihn unfähig, dem Leiden Christi überhaupt noch gerecht zu werden, und beschränkt ihn auf den an sich glücklichen, aber nicht ausreichenden Gedanken des Berufsgehorsams Jesu. An diesem Punkte ist Schleiermacher Ritschl überlegen. Sein § 104 bringt Feines über Jesu Leiden als „Mitgefühl der Sünde" (Christl. Glaube. II² 1831. S. 143, 149f.), und er hat gewußt, daß dieses „Mitgefühl" mit Jesu „Seligkeit" zusammenbestehen konnte (II, 119). Den tiefsten Grund dafür, nämlich daß die Seligkeit des Sohnes wie die Gottes in der Liebe, also auch in der Liebe, die leidet, besteht, hat Schleiermacher freilich nicht ausgesprochen.

Er leidet nicht nur **unter** Israel, sondern zugleich **um** Israel. Das Leiden des Sohnes ist zugleich das Leiden des heiligen Liebeswillens. Unter denen, die sich gesund wähnen, den Kranken, geht er dahin, sieht und ermißt ihre Krankheit. Unter den Blinden steht er als der Sehende. Unter denen, die schlummern, wacht der Menschensohn zu Gott — ein tiefes Symbol. Wie hat der, der die harten Worte von Matth. 18 über das Ärgernis sprach, um das Fallen eines Menschen gebangt! Es ist aus Jesus heraus gelebt, wenn Paulus 2. Kor. 11 sagt: „Wer ist schwach, und ich wäre es nicht? Wo hat einer Ärgernis, und ich brenne nicht!" So müssen wir Jesus schauen. Nur daß dieses alles nicht falsch-passivistisch genommen werde! Er leidet im Handeln. Nicht nur, daß sein Leiden am Handeln entsteht, sondern sein Leiden wird zum Handeln: er leidet, indem er warnt, zürnt, richtet, fürbittet, sucht, beruft. Sein Dienen war wohl immer Leiden, aber sein Leiden wollte auch immer Dienst werden. Insonderheit in seinem Zorn erscheint sein stellvertretendes Leiden erschütternd.

Aber es ist noch mehr zu sagen. Er leidet nicht nur von Gottes wegen **unter** Israel, **um** Israel, sondern der Sohn verbindet die volle Hingabe an Gott und die völlige Solidarität mit Israel. Er leidet **mit** Israel. Er tritt unter seine Last. Die Taufe ist das klare Zeichen dafür.[1]) Das Leiden von Gottes wegen an und um Israel stellt ihn nicht seitab, sondern mitten unter sein Volk. Diese Haltung geht aber durch sein ganzes Leben hindurch. Aus ihr sind die Tiefen seines Kreuzes zu verstehen. Jeremia, in Gottes Namen vor dem Volke, wider das Volk, in des Volkes Namen vor Gott, an Gott leidend für das Volk, unter dem Volk leidend mit Gott, ist ein Vorbild der Seelennot, die Jesus durchmaß — eifernd um des Vaters Ehre, leidend unter dem Mißerfolg des Wortes, seinem Volke zürnend, und doch eben dieses Volkes Sohn, dieser Gottlosen Bruder, in der völligen Solidarität, in der Angst um sein Volk.

Hier ist der Ort, eine Frage zu stellen, deren Beantwortung unser Verhältnis zu der alten Dogmatik in Berührung und Gegensatz vollends verdeutlichen wird. Hat der Sohn den Widerstreit

[1]) Schlatter, Theologie des Neuen Testaments. I. S. 29—37. Die Geschichte des Christus.² S. 77 ff.

zwischen Gott und der Menschheit auch in der Form des Schuldbewußtseins durchlitten? Ist er auch in dieser Beziehung den Tod der Sünder gestorben und hat er auch in diesem Sinne (über das Tragen des Zornesverhängnisses s. o.) unsere Strafe getragen?

Man weiß, wie die alte Dogmatik hier antwortet und — was wichtiger ist — wie sie ihre Antwort begründet. Die Antwort, die wir zu geben haben, muß von dem Problem ausgehen, das in dem Nebeneinander der beiden Sätze liegt: der Heilige leidet, und: die Liebe leidet. Jener legt es uns nahe, eine Grenze zwischen seinem Leiden und dem von uns durchlebten Gerichte zu ziehen: das Schuldbewußtsein, der Stachel in unserer Strafe, fehlte bei dem Heiligen notwendig, sein Leiden muß ein anderes gewesen sein als das Leiden der Schuldigen unter Gott. Aber das andere, daß die Liebe leidet, gibt uns das Recht, jene schnelle Grenzziehung zwischen seinem und unserem Leiden zu verbieten. Es ist eine zarte Sache um das Selbstbewußtsein Jesu. Man hat gesagt: es gehe eine sichere Linie des „Ich" und „Ihr" durch die Evangelien hindurch. Das ist richtig. Aber ebenso sicher ist, daß diese Linie auch wieder nicht hindurchgeht. Ich wage auszusprechen: Jesu Sündlosigkeit ist der Tatbestand seines Lebens, durch das Zeugnis seines Gottes bestätigt, in dem Bekenntnis seiner Gemeinde erkannt, — aber nicht der Inhalt seines Selbstbewußtseins. In diesem Leben, wo jeder neue Augenblick neue Tat des Dienstes Gottes forderte, war keine Ruhe zu solcher Besinnung. Niemals war seine Sohnschaft ruhender Besitz, sie mußte immer wieder im Glauben (ja, im Glauben!) neu bejaht und im Gehorsam bewährt werden. Da gab es kein Vollkommenheits-, kein Sündlosigkeitsbewußtsein. In diesem Sinne wage ich Mark. 10, 18 zu deuten. Sein Leben, das lauter Dienst war, konnte zuletzt den Trennungsstrich nicht kennen, hinter dem ein Sündloser sich abseits gestellt hätte.[1]) Gewiß — darin hat Schleiermacher

[1]) Wir machen uns Martin Kählers Worte aus dem tiefen Aufsatz über die Versöhnung, wohl dem Besten, was die neuere Theologie seit Hofmann zur Versöhnungslehre geleistet hat, zu eigen: „War unser Heiland Mensch, war er durch Entschluß und Arbeit an sich ‚bloß' Mensch, ‚schämt er sich nicht, unser Bruder zu heißen', so kann der Einzige nicht einsam bleiben, sich nicht individual-persönlich in abstraktem Ethizismus mit der Toga seiner Sündlosigkeit decken." (Dogmat.

recht[1]) — will man nicht die Wahrhaftigkeit des inneren Lebens Jesu zerstören, so darf man das Tragen der Schuld nur in sein „Mitgefühl" legen. Aber eben die Liebe nimmt des anderen Not auf sich. Und wer will ermessen, wieweit die Liebe in des anderen Not mit eintreten kann, wieweit ihr das „mein" und „dein" einfach eins wird. Wir können hier nur tasten. Denn einerseits ist die Solidarität unserer Liebe doch eine solche von Sündern mit Sündern; aber andererseits wissen wir auch kaum, was Liebe heißt und vermag. Vielleicht daß es die tiefste Auffassung der Sündlosigkeit Jesu ist, sie darin zu erkennen, daß er um sie nicht wußte, und unter Gottes Gericht den Sündern ein Sünder wurde?

Wir bleiben im Tasten. Auf das vierte Kreuzeswort haben die Alten eine Last von Theologie gebaut, die es nicht tragen kann. Im Gegenteil warnt uns der Eindruck des Sterbens Jesu davor, allzu sicher zu bestimmen, was er von Menschheitsschuld am Kreuz in innerstem Durchleiden getragen habe. Der Gekreuzigte war — das zeigen die Berichte deutlich — dem Vater zugewandt und litt seine eigene Not unter Gott. Das Tragen der Menschheitssünde ist wohl gerade am Kreuze wesentlich eingeschlossen in Jesu Leiden an seinem Gottesverhältnis. So gilt es, sich zu bescheiden. Aber die alte Dogmatik konnte ein Tasten und Sich-bescheiden gerade an diesem Punkte nicht gebrauchen. Es lag ihr an der strengen Äquivalenz zwischen unserer Schuld und Jesu Strafe. Wir haben an dieser sachlichen Denkweise kein Interesse, da wir alles Leiden Jesu auf seinen Beruf zu vergeben beziehen und als dessen persönliches Erfordernis verstehen. Nicht vom Äquivalenzgedanken aus fordern wir, wie tief das Leiden Jesu gewesen sein müsse, sondern vom Liebesgedanken aus (und das fehlt hier in der alten Lehre völlig!) suchen wir zu ermessen, wie weit sein Mitleiden ihn geführt haben kann. Auch die neuere Theologie ist in unserer Frage noch nicht immer frei von Postulaten. Was für ein dogmatisches Recht besteht aber, zu fordern, daß Jesus unseren Tod, den Tod der Sünder, in

Zeitfragen II¹ S. 399). K. spricht weiter davon, daß Jesus als Haupt der neuen Menschheit auch „die erdrückende Last des Selbstgerichtes", „in vertretender innerster Aneignung dessen, was der Vertretenen tiefstes Elend ist", auf sich genommen habe.

[1]) Christl. Glaube II 154.

jeder Beziehung, einschließlich der Aneignung des Schuldbewußtseins, gestorben sein müsse? Sein Durchleiden des Widerstreites und des göttlichen Nein bleibt unter allen Umständen viel tiefer und schwerer als das unsere. Denn er ist ja der Sohn, als solcher ganz dem Vater hingegeben und ganz den Menschen durch die Liebe verbunden. Darum leidet er das Leiden Gottes an der Menschheit und um die Menschheit in unvergleichlicher Tiefe.

Das andere, um deswillen wir uns gegen die altprotestantische Lehre vom Kreuz Christi abgrenzen, ist die Beziehung des Leidens Jesu auf unsere Buße. Diese Beziehung kommt in der alten Dogmatik zu kurz. Sie sieht — im Unterschiede von Luther[1]) — nicht, daß Jesu bitteres Durchleiden des Widerstreites zwischen Gott und der Menschheit zur Menschheitsbuße werden will, daß es erst darin seinen Sinn ganz erfüllt und seine Kraft bewährt. Aus dem Zorn und der Seelennot des Sohnes soll die Erfahrung des Gerichtes Gottes in der um den Gekreuzigten gesammelten Menschheit geboren werden. Das Kreuz dient dem Vollzuge des Gerichtes in der entstehenden Gemeinde. Das Leiden des Vergebenden ist also stellvertretend im inklusiven Sinne. Davon wird weiter unten (VI) noch zu handeln sein. Dann erst ist das Merkmal aller Vergebung vollständig verstanden, das wir in den Satz faßten: nur der Leidende kann der Vergebende sein.

4. Damit sind die Merkmale, die dem Vergebenden als Voraussetzung aller Vergebung eignen müssen, erschöpft. Zum Schlusse bleibt nur zu sagen, daß er eben als der Vergebende erscheinen muß. Er muß die vergebende Liebe Gottes so darstellen in seinem ganzen Wesen und Handeln, daß sie geglaubt werden kann. Damit ist er dann zugleich die Erscheinung Gottes in jener Güte und Reinheit seines Wesens, an der die Gottesliebe und mit ihr die Buße vollkommener Beschämung in der Menschheit entstehen kann. Dann steht Gottes Heiligkeit am Ziel.

Noch einmal tritt nun das Kreuz Christi unter einen neuen Gesichtspunkt. Was oben als Überwindung des Zornesverhängnisses in Betracht kam, wird uns hier als vergebende Überwindung der

---

[1]) Vgl. den Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi. 1519.

gegen Jesus anstürmenden Sünde wichtig. Die Sünde ringt mit ihm um die Kraft seiner Liebe. Aber ob auch aus der helfenden Liebe die wartende, die enttäuschte, die duldende, die sterbende wird — sie bleibt dabei doch die Liebe. Sie bewahrt auch als zürnende fürbittend die Gemeinschaft. Es ist das erschütternde Bild des Kreuzes: der Sohn, der Gottes strengen Willen ganz heiligt, der zugleich ganz illusionslos dem Menschenherzen auf den Grund sieht, geht ohne Fluch und Wehe, ohne Bruch, als die schweigende und leidende Liebe in den Tod. Weil das Menschenwesen in dem, was an diesem Jesus geschah, seine furchtbarste Höhe erreichte, unüberbietbar, ist die vergebende Haltung des gekreuzigten Sohnes von allumfassender Geltung. Der ganze Widerstreit, der im Kreuze zu seiner schwersten Krisis kam, steht unter dem Vergeben dessen, der ihn bis zur Tiefe als der Vergebende durchlitt. Denn in diesem Vergeben ist Gott gegenwärtig, so gewiß es das Vergeben des Sohnes ist. Und daß es der Sohn ist, der hier vergibt, wird unter dem Eindrucke seines Leidens- und Sterbensganges im Lichte der Osterbotschaft immer wieder gewiß: an dieser Einheit heiliger Strenge, verzehrender Hingabe an Gott, tiefen Leidens und des Suchens einer unermüdeten, starken Liebe.

Die Wehrlosigkeit der an unserem Widerspruche leidenden Liebe macht, als das Einzige in aller Welt, uns wehrlos bis ins Letzte. Hier zerbricht der Trotz. Das Lamm Gottes ist der Löwe, der die Empörung wider Gott ganz überwindet.

VI.

Die Stellvertretung des Vergebenden.

Jetzt erst sind wir imstande, den Gedanken der Stellvertretung in seiner Anwendung auf den Gekreuzigten recht zu würdigen. Der Vergebungsgedanke mußte die erste Stelle haben und übergeordnet bleiben. Aber es gibt kein Vergeben ohne Stellvertretung. Der Vergebende muß als solcher stellvertretend sein. Hier kommt auch die Doppelseitigkeit der Christologie zu ihrem Rechte. Die Notwendigkeit der Vergebung führte zum Sohne Gottes. Und die notwendige Eigenart der Vergebung als Stellvertretung führt auf den

Menschensohn, den zweiten Adam. Aber wie ist nun die Stellvertretung nach Sinn und Wirkung näher zu bestimmen?

In der volkstümlichen Deutung des Kreuzes Christi werden oft Analogien aus Stellvertretungsverhältnissen im geschichtlichen Leben der Menschheit verwendet. Sie müssen zu Fehlschlüssen führen, wenn der grundlegende Unterschied innerhalb des Begriffs der Stellvertretung nicht beachtet ist. Wir unterscheiden die Stellvertretung auf dem Gebiete des natürlichen Lebens und die Stellvertretung auf dem Gebiete des persönlichen Lebens.

1. In ersterer Beziehung ist Stellvertretung zunächst das Grundgesetz aller Gesellschaftsbildung, sodann auch das Wesen des freien Helfens in den natürlichen Lebensnotwendigkeiten. Ihre Grundlage ist in allen Fällen eine Ungleichheit: die Besonderung der Menschheit nach individueller Begabung und Kraft, nach Geschlecht, Alter und Lebenslage — also teils stetige Differenzierungen, welche die Voraussetzung alles geschichtlichen Lebens bilden, teils „zufällige" und vorübergehende Ungleichheiten, die innerhalb der geschichtlichen Bewegung entstehen. Die Ungleichheiten führen entweder zur rationellen Arbeitsteilung, jener Organisierung der gesellschaftlichen Körper, bei der die Gesellschaft Teile ihrer gemeinsamen Bedürfnisse Einzelnen zu befriedigen überträgt oder überläßt; oder Ungleichheiten, z. B. Not, werden zum Anlaß, daß Einzelne bezw. Gruppen freiwillig für andere eintreten. Dort begründet die rationale Berufsgegliedertheit der Gesellschaft, eines Volkes usw. eine Fülle von Stellvertretungsverhältnissen, hier das irrationale Walten der Liebe. In jedem Falle aber besteht das Wesen dieser Stellvertretung darin, daß einer oder einige statt der anderen oder aller ein Werk tun. Es kommt — im Falle der Arbeitsteilung — nicht nur allen zugute, sondern es ist auch, von einem nicht-arbeitsteiligen Urzustande aus gesehen, „ursprünglich" das Werk aller, allen aufgetragen. Stellvertretung bedeutet hier Belastung einiger zur Entlastung der anderen. Diese Stellvertretung ist also exklusiv. Der andere soll das, was ich leiste, gerade nicht tun. Vielfach vollzieht sich die Stellvertretung in stellvertretendem Leiden. Sein Sinn ist, den anderen das Leiden zu ersparen.

Allerdings bedeutet der exklusive Charakter nicht, daß der Vertretende und die Vertretenen ohne bewußte persönliche Gemeinschaft bleiben könnten. Alle Arbeitsteiligkeit, alle Berufsgliederung, alle Stellvertretung setzt sittliche Gemeinschaft voraus und begründet sittliche Gemeinschaftsverhältnisse. Ersteres wird oft vergessen: wir wachsen in die rationalen Stellvertretungsverhältnisse der arbeitsteiligen Gesellschaft wie in etwas Natürliches, Vorsittliches hinein. Aber unsere Jahre haben durch die Erschütterung des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Organismus hart genug an die unerläßlichen sittlichen Voraussetzungen aller Stellvertretung erinnert: Verantwortungsernst auf der einen, Vertrauen auf der anderen Seite. Arbeitsteiligkeit bedeutet weitgehende Abhängigkeit der einen von den anderen. Sie wird zur Hölle, wenn sie nicht von jenen Momenten sittlicher Gemeinschaft durchwaltet wird. Aber sie begründet auch Willensverhältnisse, die als solche anerkannt sein wollen. Die, welche für uns harte Arbeit tun, haben das Recht auf unseren Dank. Sich Hineindenken in die schwere Lage derer, die für uns auf einem Vorposten stehen, unter Tage arbeiten, Feinde abwehren, ist sittliche Pflicht. Es ist auch für den Bestand und die Erträglichkeit der gesellschaftlichen Berufsgliederung von entscheidender Bedeutung, ob die Verpflichtungen, die aus Stellvertretungsverhältnissen folgen, klar durchlebt und anerkannt werden oder nicht. Eine Gesellschaft, die nicht immer wieder zur Gemeinschaft würde, zerbricht. Man darf sagen, daß in den sittlichen Vorbedingungen und Folgen exklusiver Stellvertretung ein inklusives Moment liegt. Was andere anstatt unser tun, entlastet nicht nur, sondern belastet auch. Sich-hineindenken, Dank, Gefühl des Verpflichtetseins bedeuten in gewissem Sinne ein inneres sich-beteiligen an dem Werke, das doch gerade wir n i c h t tun. Aber trotz aller dieser Beziehungen bleibt die stellvertretend übernommene Leistung als solche exklusiv. Sie ist wirklich übertragen. Obgleich sie in der Geschichte auf die Dauer ohne persönlich-sittliche Vorbedingungen und Folgen nicht gedacht werden kann, hat sie selber doch sachlichen, unpersönlichen Inhalt. Sie hat es inhaltlich nicht mit dem persönlichen Leben, sondern mit den dinglich-natürlichen Aufgaben unseres Daseins zu tun. Daher ist sie objektiv auch ohne jene Voraussetzungen und Folgerungen

vollständig. Es gibt objektiv Stellvertretung genug in der Geschichte, die von den Beteiligten nicht als sittliches Stellvertretungsverhältnis erlebt wird. An der Wirklichkeit und Vollständigkeit der Leistung selbst ändert das nichts. Die Vertretenden wissen vielleicht nicht, was sie tun, die Vertretenen nicht, daß anstatt ihrer gehandelt wird; es kommt vielleicht nie zur Gemeinschaft in Verantwortungsbewußtsein und Vertrauen, — aber der objektive Sinn der exklusiven Stellvertretung erfüllt sich.

2. Durchaus anders steht es um die Stellvertretung auf dem Gebiete des persönlichen Lebens. Auch sie setzt Ungleichheit voraus. Einer wird berufen, stellvertretend für viele das Geheimnis der Gottesgemeinschaft tiefer als frühere Geschlechter zu durchleben. Die Theologen sollen für die ganze Gemeinde die Gründe und Fragen der Gottesgewißheit durchdenken. Der Wache nimmt die Krankheit und Schuld der Schlummernden auf seine Seele. Der Freie, dem „alles erlaubt" und alles rein ist, übt stellvertretende Enthaltung um der Gebundenen und Gefährdeten willen. Schon diese Beispiele zeigen, daß die Stellvertretung entweder jenseits alles eigenen Entschlusses durch geschichtliche Berufung und Stellung oder durch freie Tat zustandekommen kann. In jenem Falle braucht der Berufene nicht immer um seine stellvertretende Bedeutung zu wissen. Sie erschließt sich vielleicht erst den Nachlebenden. Aber auch diese können von dem Segen einer Lebenstat zehren, ohne des Stellvertretenden gewahr zu werden. Es gehört zu Gottes Majestät, daß er den Blick seiner Propheten und geschichtlichen Werkzeuge oft verhüllt: sie kämpfen *ihren* Kampf und sehen nicht, daß sie den Kampf der Brüder kämpfen. Sie durchleben *ihre* Versuchung, und es bleibt ihnen verborgen, daß sie für viele stellvertretend an der Front stehen. Anders, wo der freie Entschluß der Liebe zum stellvertretenden Handeln führt. In beiden Fällen aber gilt — und das ist die entscheidende Erkenntnis für diese Stellvertretungsverhältnisse —: Sinn und Ziel der Stellvertretung ist es, *die Vertretenen in die innere Haltung des Vertretenden hineinzuziehen.* Alle Vertretung auf dem Gebiete des persönlichen Lebens, also des Sittlichen und der Gottesbeziehung, ist inklusiv. Ob der Vertretende sich dessen bewußt ist oder nicht, trägt nichts aus. Objektiv jedenfalls

hat die Stellvertretung ihren Sinn darin, den Vertretenen in die Bewegung des Vertretenden hineinzureißen. Bei der oben behandelten ersten Gruppe von Stellvertretungsverhältnissen geht es darum, daß der andere wohl den Ertrag meines Tuns genießt, aber das, was ich tue, eben nicht tun soll. Auf dem Gebiete des persönlichen Lebens bereitet uns die Stellvertretung eines anderen nicht die Ruhe, sondern drängt zur Bewegung, will nicht entlasten, sondern belasten bezw. zum Tragen der Last helfen. Dort standen wir auf dem Gebiete des Übertragbaren, hier, wo es um das Gottesverhältnis und um den sittlichen Gehorsam geht, auf dem Gebiete des Unübertragbaren, unbedingt Persönlichen. Dort ging es um die Gesellschaft, deren Ideal erreicht ist, wenn alle irgendwie an dem Gesamtertrage der gegliederten Arbeit aller in Wirtschaft und Kultur beteiligt sind. Hier handelt es sich um die Gemeinschaft, die in der gleichen inneren Bewegung aller ihr Wesen hat. Die Ungleichheiten, die in der Arbeitsteiligkeit der Gesellschaft erscheinen und gezüchtet werden, bedeuten den Reichtum der Kultur, ihre Fülle an Möglichkeiten (obgleich die persönlichen und sozialen Nöte starker Arbeitsteiligkeit nicht zu verschweigen sind!); die Stellvertretung bewahrt, pflegt, steigert die Ungleichheiten. Freilich, wo die Ungleichheit durch äußere Daseinsnot zustande kommt, findet dieser Satz seine Grenze: hier will die Stellvertretung die Ungleichheit verringern. Erst eine übergeordnete Betrachtung, nicht mehr von den Gesichtspunkten der Gesellschaft und der Kultur, sondern von denen der Gemeinschaft ausgehend, wird auch die durch Not gegebenen Ungleichheiten als Anlaß vielfältiger sittlicher Beziehungen zu dem Reichtum unseres Gesamtlebens zu rechnen wagen. Indessen gilt das nicht auch von den tiefen Unterschieden des Gottesverhältnisses und des sittlichen Gehorsams, an denen die zweite Gruppe von Stellvertretungsverhältnissen entsteht? Gilt es nicht um eben dieser Verhältnisse willen, die ohne jene Ungleichheiten nicht möglich wären? Nur weil es Stumpfe, Verstockte, Gefallene, Zerrüttete gibt, leuchten die mächtigen Erscheinungen stellvertretenden Leidens in der sittlichen Welt. Und dürfte man nicht gar diese sittliche Wertung zu einer religiös-ästhetischen steigern und mit dem jungen Schelling das Nebeneinander aller Möglichkeiten von der Heiligkeit

bis zur Versunkenheit in Sünde als den Kosmos, in dem des absoluten Gottes Fülle erscheint, betrachten? Wer da weiß, was Sünde und was Gottes Wille ist, wird diese letzte Wendung immer als frivol empfinden. Jedenfalls ist uns, denen Gott seinen heiligen Willen kundtat, diese Betrachtung nicht verstattet, uns ist sie Sünde. Wir haben nicht das Recht, die sittliche Welt samt ihren finsteren Tiefen wie „mit dem Auge eines Gottes" zu betrachten und das Chaos für einen Kosmos zu erklären. Das ist Gottes Geheimnis. Und wenn der voraufgehende Gedanke die weiten Abstände und Ungleichheiten der sittlichen Welt als Anlässe zu der göttlichen Erscheinung stellvertretenden Leidens wertet, so darf dadurch niemals verdeckt werden, daß die Stellvertretung diese Abstände nicht erhalten, sondern überwinden will. Sie sind ihr Not und Schuld, und daraus gewinnt sie ihren Inhalt und Ernst.

Die Stellvertretung auf dem Gebiete des persönlichen Lebens ist inklusiv. Hier liegt der entscheidende Unterschied. Es ist besonders lehrreich, den Übergang von dem einen Gebiete in das andere zu betrachten. Verfolgt man exklusive Stellvertretungsverhältnisse bis in jene Tiefe, wo es sich um die innere sittliche Haltung handelt, so stößt man auf inklusive Verhältnisse. Es ist wahr: der Soldat kämpft für sein Vaterland, damit die andern daheim nicht zu kämpfen brauchen. Das Ruhrgebiet trug, durch geschichtliche Fügung zur Front berufen, stellvertretend des ganzen Vaterlandes Last. Der politische Führer trägt die Verantwortung für seines Landes Lage, damit die anderen sie nicht zu tragen brauchen. Und dennoch: die Hingabe an das Vaterland bedeutet für jeden eine unübertragbare sittliche Aufgabe. So fühlten alle Ernsten im Kriege durch die Stellvertretung der Front sich nicht beruhigt, sondern bewegt zu wirklichem „Mitkämpfen". In der tiefsten seelischen Haltung mußte Gleichheit dasein. Und ein großer Staatsmann leidet darum um seines Landes Ehre, Freiheit, Zukunft innere Not, daß er irgendwie und irgendwann alle mit hineinziehe in diese Bewegung. Stellvertretung, hinsichtlich der besonderen geschichtlichen Leistung exklusiv, darf die Sorge um das Vaterland den Vertretenen gerade nicht abnehmen, sondern muß sie ihnen groß und wichtig machen. Es gab im Kriege bei uns Deutschen zu viel exklusive Stellvertretung in den ernsten Stunden und Fragen.

Exklusive Stellvertretung wird unsittlich, wenn sie jemandem die Lasten abnimmt, die zu tragen seine sittliche Aufgabe ist. Dann greift sie an die Würde und den Ernst seines Lebens. Das kann auch von äußeren Aufgaben gelten. Rechte Liebe tritt dazu zeitweilig an die Stelle des anderen, um ihn stark und frei zum Tragen seiner Last zu machen.

Es gilt freilich auch für die inklusive Stellvertretung, daß der Vertretende eine Tat vollzieht, zu der nur er berufen und imstande ist. Er steht an einer Stelle, an der die Vertretenen nicht stehen könnten.[1]) Noch mehr: die Vertretenen vermögen und brauchen nicht überall die Bewegung in ihrer ersten Not und Erschütterung in sich nachzubilden. Luthers Durchleben der Tiefe des Gottesverhältnisses muß sich als lebendige Bewegung in uns allen erneuern. Nicht daß wir von seinem Ertrage, sondern daß wir in seiner Bewegung leben, erfüllt den Sinn seiner Sendung. Aber die besonderen Durchbruchswehen seiner Erkenntnis waren etwas Erstmaliges und, entsprechend den Maßen seines Wesens, Einmaliges. So sind bei der inklusiven Stellvertretung Ungleichheit und Gleichheit nebeneinander.

Zuletzt stellen wir fest, daß die Gemeinschaft zwischen dem Vertretenden und den Vertretenen hier von ganz anderer Bedeutung ist, als bei der exklusiven Stellvertretung. Ohne die Gemeinschaft kommt es überhaupt nicht zur inklusiven Stellvertretung, sie gehört daher zu ihrem Wesen. Die Gemeinschaft zwischen Mutter und Sohn läßt aus dem stellvertretenden Leiden der Mutter die Buße des Sohnes werden. Allerdings bedeutet das nicht, daß immer, wie in diesem Falle, der Vertretende dem Vertretenen persönlich zugewandt sein müßte. Es gibt auch auf dem Gebiete des persönlichen

[1]) Zusatz 1929: Der Akt des Stellvertretenden bleibt eben in seiner stellvertretenden Besonderheit einmalig und einsam, daher in diesem Sinne exklusiv. Überhaupt aber besteht persönliches Leben nicht nur in der Tat, sondern zuerst im Empfangen, nicht erst im Verhalten, sondern schon im Verhältnis; Leben vor Gott nicht erst als Gehorsam, sondern zuerst als gewährte Gemeinschaft. Daher ist Stellvertretung, wenn sie sich auf die Tiefe des Lebens vor Gott bezieht, zugleich exklusiv und inklusiv. Exklusiv, insofern sie einen Tatbestand schafft, ohne den die Tat unmöglich ist; inklusiv, insofern sie zur Tat ruft. Das gilt von der Stellvertretung des Vergebenden. Jesu Stellvertretung ist exklusiv-inklusiv.

Lebens oft unbewußte Stellvertretung, wenn etwa einer für viele eine Tiefe durchlebt. Die Lebensgemeinschaft besteht dann darin, daß die anderen unter den Eindruck, in die Gewalt dieses Durchlebens gebracht werden. Anders jedoch, wenn es sich um die Vergebung und die in ihr beschlossene Stellvertretung handelt, überhaupt, wenn das Leiden um das sittliche Leben oder Gottesverhältnis eines anderen in Frage steht. Da begründet und durchlebt der Vertretende die Gemeinschaft bewußt. Oft genug besteht dann die Gemeinschaft nur in diesem Leiden des einen um den anderen. Der Vertretene ist dem Vertretenden nicht zugewandt, er weiß nicht um ihn und geht stumpf seines Weges. Hier ist die Höhe der Stellvertretung. Sie erscheint dann als exklusiv. Der Vertretende bleibt ganz einsam, und das gibt seinem Leiden die Schwere. Aber das scheinbar Exklusive bezeichnet nur die Not dieser Stellvertretung. Ihrem Wesen und Sinne nach bleibt sie inklusiv.

Drei Merkmale haben wir gefunden, die das Wesen der Stellvertretung auf dem Gebiete des persönlichen Lebens (wir dürfen sie die priesterliche nennen) bezeichnen: 1. die Ungleichheit als Grund und Ausgangspunkt; 2. den Willen zur Gleichheit als Sinn der Stellvertretung; 3. die persönliche Gemeinschaft als ihr Element und ihre Kraft. Nun schauen wir auf Jesu Stellvertretung zurück.[1]) Fürchtet man, daß ihre Einzigartigkeit leide, wenn wir sie von einer Analyse aller Stellvertretung aus zu verstehen suchen? Die Einzigartigkeit bleibt gewahrt. Jesu Kreuz wird nicht einfach zu einem besonderen Fall des stellvertretenden Leidens, dessen die Welt voll ist. Schon die Ungleichheit ist hier einzigartig: dem Sohn gegenüber wird die ganze Menschheit zur Einheit, die tiefen Unterschiede, die innerhalb ihrer priesterliche Vertretungsverhältnisse ermöglichen, gehen unter in der Gleichheit unserer Gottesnot angesichts seiner Gottesgemeinschaft. Der Sohn ist der

---

[1]) Über die inklusive Stellvertretung sagt Steffen, Das Dogma vom Kreuz, 1920, S. 41ff., 102f. Gutes. Steffens gehaltvolle, an feinen Gedanken reiche Schrift, von der wertvolle Anregungen auf die Praxis ausgehen werden, würde für unsere dogmatische Lage stärker wirken können, wenn ihre Lehre vom Kreuz straffer und geschlossener aufgebaut wäre und nicht durch allzu reichliche Beziehung auf andere Theologen große Breiten hätte.

Stellvertretende, daher gilt die Stellvertretung der letzten Tiefe unseres Gottesverhältnisses, in der wir alle gleicher Verdammnis sind. Sie ist daher, anders als jede andere Vertretung in der Geschichte, von allumfassender Bedeutung, nach vorwärts und rückwärts, allem, was Menschenantlitz trägt, gültig und nötig. Und so ist auch die ihr wesentliche Gemeinschaft schlechthin einzigartig: der Sohn tritt als der übergeschichtlich Lebendige allen Geschlechtern nahe. Wir sind also weit davon entfernt, die Stellvertretung Jesu, die unbedingte, in die Maße unserer relativen innermenschlichen Stellvertretungsverhältnisse zu zwängen. Die obige Analyse aller Stellvertretung ist übrigens im Lichte des Kreuzes vollzogen. Wir verstehen, was Stellvertretung will, erst von da aus. Alle unsere Stellvertretungsverhältnisse sind wie Verheißungen, die in Jesu Tat zur Erfüllung und Wahrheit kommen. Oder auch: sie haben ganze Wahrheit nur, wenn und soweit sie ἐν Χριστῷ sind. Darüber siehe unten. Jedenfalls müssen die wesentlichen Merkmale aller priesterlichen Stellvertretung gemeinsam sein.

1. Beginnen wir mit der Ungleichheit, so ist hier nicht mehr viel zu sagen. Der Sohn tritt an eine Stelle, an die kein Mensch hätte treten können. Niemand sonst steht unter dem Zornesverhängnis, ohne zu verderben. Niemand sonst konnte diese Verdunkelung Gottes erleben, ohne am Glauben zu zerbrechen, niemand sonst diesen Kampf mit der Macht des Bösen, ohne zu erliegen, ohne sich von der Menschheit loszusagen. Niemand konnte die Tiefe des Widerstreits zwischen Gott und Mensch so durchleiden wie der Sohn, der ganz mit dem Vater eins war und doch mit uns ganz durch die Liebe verbunden. Die Ungleichheit bleibt auch innerhalb der Gleichheit, in die priesterliche Vertretung führen will, erhalten. Die Gethsemanenot des Sohnes, die Abgründe des vierten Kreuzeswortes, die sich gerade und nur dem Sohne unter dem Zorne Gottes auftaten, braucht keiner seiner Erlösten zu durchmessen. Sein Leiden und das Opfer seiner Hingabe bleibt sein eigen, einmalig in der Einsamkeit des Unwiederholbaren, dessen, was niemand nacherleben kann.

2. Ist das klar erkannt, dann muß nun freilich das zweite Merkmal, das Entscheidende aller priesterlichen Stellvertretung, der

Wille[1]) zur Gleichheit der inneren Haltung, stark betont werden. Jesus ist dazu unter Gottes Zornesverhängnis, wie es auf der Menschheit liegt, getreten und hat sich unter diesem Zorne bewährt als der Sohn des Vaters, nicht damit der Zorn mit einem Male abgetan wäre, sondern damit eine Gemeinde entstände, die durch seine Bewährung imstande ist, unter Gottes Zorn den Glauben und die Liebe zu halten und ihn damit zu überwinden. Das Zornesverhängnis bleibt auf der Menschheit liegen. Leben und Welt sind auch dem Christen, gerade ihm Anfechtung zur Gottlosigkeit des Denkens und Lebens. Leiden und Tod bleiben, auch mit ihrer Gott verhüllenden Gewalt. Aber Jesus ist dazu in unsere Strafe eingetreten, damit wir sie nun tragen können als Kinder Gottes, die den Vater darin ehren, in Jesu Kraft. Jesus hat dazu die Not der Gottverlassenheit zum unvergleichlichen Gottesdienste gemacht, damit auch wir es gerade da, wo sonst Zweifel und Frevel entstehen, im Leiden und Sterben zum Gottesdienste brächten. Die Entscheidung in seinem Kampfe mit der Macht des Bösen fiel nicht so, daß wir nicht zu kämpfen hätten, sondern so, daß wir mit Gewißheit des Sieges kämpfen dürfen. Was als Zorn auf uns liegt, wird doch ganz neu durch sein Durchleben und Überwinden: nicht nur, daß wir darunter nicht mehr zu vergehen brauchen; mehr noch: wir können eben daran wachsen und gesund werden. Alle Momente des Zornesverhängnisses gewinnen eine mächtige Doppelseitigkeit.[2])

---

[1]) Dieser „Wille" und das weiter unten auftretende „damit" bezeichnen den Sinn, der objektiv-wesentlich in aller inklusiven Stellvertretung liegt. Damit ist nicht entschieden, ob die stellvertretende Bedeutung seines Kreuzes in allen Beziehungen Inhalt des Bewußtseins Jesu war. An ihrer Wirklichkeit ändert das nichts. Jesus leidet zunächst an seinem Gottesverhältnis. Gott pflegt seine Knechte so zu brauchen, daß die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut. Irgendwie wird das auch von dem Sohne gelten. Man darf nicht alle Heilsgedanken Gottes über das Kreuz, die erst im Osterlichte erkennbar sind, in das Bewußtsein Jesu zurücktragen.

[2]) Vgl. Luther in dem Sermon von der Bereitung zum Sterben. W. A. 2, 697 = E. A. 21, 273: Nu sieh, was soll dir dein Gott mehr tun, daß du den Tod willig annehmest, nicht fürchtest und überwindest? ... Er legt darzu deinen Tod, deine Sünd, dein Höll auf seinen liebsten Sohn und überwindt sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt darzu deine Anfechtung des Tods, der Sünd, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und dich darinnen zu halten lehret, und sie unschädlich, darzu träglich macht.

Vollends gilt von dem Durchleiden des Widerstreites: Jesus hat seine Tiefe nicht dazu durchlitten, daß niemand hinfort mehr in diese Not zu schauen brauchte, sondern damit die Menschheit wach würde und wüßte, was Sünde ist, was Gottes Nein bedeutet. Jesus ist dazu an dem Gottesverhältnis der Menschheit gestorben, daß alle mit ihm stürben und durch das Gericht Gottes gingen, ohne das Heiligung nicht möglich ist. Sein Kreuz kann nicht die Bedeutung haben, uns von der vollen Erfahrung des Gerichtes zu entbinden, sondern sie gerade zu ermöglichen und heilsam zu machen.

3. Dieser Sinn der priesterlichen Vertretung wird nur dann erfüllt — und damit kommen wir zu dem dritten Moment —, wenn Gemeinschaft des Lebens zwischen Jesus und uns entsteht. Nur dann kann er uns in sein Handeln und Leiden hineinziehen. Und darin besteht nun seine Liebe, daß er jene Gemeinschaft immer wieder begründet hat. Sein stellvertretendes Tragen, Leiden, Opfern geschah, während er mitten unter den Menschen stand und wandelte. Es griff fortwährend als Handeln in ihr Leben ein, als starke Bewegung, die manchem Anstoß zu ewiger Bewegung gab. Diese Haltung des geschichtlichen Jesus ist aber auch jedem späteren Geschlechte in übergeschichtlicher Gegenwärtigkeit nahe. Zum Mittel seiner handelnden Gegenwart macht der Lebendige das Zeugnis von seinem geschichtlichen Handeln. Die Kirche hat das Wort. Aber noch mehr: in der Gemeinde lebt sein stellvertretendes Leiden und Handeln fort.[1]) Das Kreuz hat darin Gegenwart. Das Kreuz muß

[1]) Die Stellvertretung in der Gemeinde ist, wie überhaupt die Lehre von der Kirche, in der Theologie meist zu kurz gekommen. Doch ist Luthers „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften" 1519 nicht zu übersehen. (W. A. 2, 739ff., E. A. 27, 28ff.) Hier wie in dem „Sermon von der Bereitung zum Sterben" steht neben Christi stellvertretendem Leiden das seiner „Heiligen". Die Kirche ist die Gemeinschaft gegenseitiger Stellvertretung. Sie erfüllt damit das Gesetz Christi (Gal. 6, 2 wird W. A. 2, 745 und 2, 689 zitiert) und tut, was er am Kreuze tat: „Ich bin das Haupt, ich will der erste sein, der sich für euch gibt, will euer Leid und Unfall mir gemein machen und für euch tragen, auf daß ihr auch wiederum mir und untereinander so tut" usw. Luther denkt dabei auch an die Sünde und weiß 1519 noch von einer sühnenden Bedeutung stellvertretenden Tragens nicht nur bei Christus, sondern auch bei seinen Heiligen. W. A. 2, 744: „daß Christus und seine Heiligen für uns treten vor Gott, daß uns die Sünde nicht werde gerechnet nach dem gestrengen Urteil Gottes".

Gegenwart sein — so ruft der Katholizismus und weiß, etwa wie in Möhlers Symbolik, die Notwendigkeit seines Meßopfers einleuchtend zu machen. Das Kreuz muß Gegenwart sein — so fordern auch Idealismus und Mystik, denen das Kreuz zum Symbol für überall durchlebte oder notwendig zu durchlebende Menschheitsnot,[1]) vielleicht auch für das stellvertretende Leiden in der Menschheit überhaupt geworden ist. Das Kreuz Jesu verliert dabei seine unbedingte Bedeutung. Hier ist unser Weg ein anderer. Aber daß das Kreuz Gegenwart sein muß, hat auch die christliche Frömmigkeit stets gewußt. Das Neue Testament sieht nicht nur den Hohenpriester in Kraft seines geschichtlichen Opfers gegenwärtig und ständig vor dem Throne Gottes, uns zu vertreten, sondern Paulus weiß auch von einem Fortgang des stellvertretenden Leidens Christi in seinen eigenen Nöten (Kol. 1, 24). Das Kreuz Christi ist der Ursprung jenes durch die ganze Geschichte der Gemeinde gehenden stellvertretenden Tragens und Leidens, Anstoß zu dieser Bewegung, in der Jesu eigenes Stellvertreten uns gegenwärtig erfaßt. Die Stellvertretung in der Gemeinde ist objektiv auch dann vorhanden, wenn die Einzelnen nur ihren Kampf kämpfen. Darin kann die Gewalt des Willens Jesu uns ergreifen. Aber daneben steht bewußtes Tragen, bewußtes Leiden um die anderen. Und dieses Leiden voll-

---

Die dogmatische Lehre von der Gemeinde wird an Luthers herrlichen Sermon anknüpfen müssen. — In der altlutherischen Orthodoxie leben diese Gedanken nicht fort, weder bei den Dogmatikern noch, soviel ich sehe, in der Erbauungsliteratur und den Liedern. In Johann Gerhards loci wird die Stelle Gal. 6, 2 nur einmal, und zwar in ganz andersartigem Zusammenhange zitiert. Die Vergegenwärtigung der Stellvertretung Christi in der Gemeinde kennt Gerhard nicht. Dagegen deutet Schleiermacher (Christl. Glaube II, § 104, 6), freilich in sehr anderem Sinne, kurz auf die priesterliche Stellvertretung der Gemeinde für die übrige Menschheit hin. „Das Hohepriestertum Christi ist zugleich auf die Gemeine der Gläubigen übergegangen . . .“ „In diesem Sinne erscheint also von Christo unzertrennlich auch die Gemeine vor Gott für das gesamte Geschlecht und vertritt es.“

[1]) Vgl. z. B. L. Heitmann, Großstadt und Religion. Bd. III: Die religiöse Wahrheit in der Großstadt. S. 31: „Sein Kreuz ist das Kreuz der Menschheit, sein Leben das Leben der Menschheit in jedem Augenblick, der aus der Tiefe geboren wird.“ Dann folgt auf S. 32: „Die religiöse Wahrheit muß jede Form der Heilstatsachentheologie ablehnen“.

zieht sich wie das Leiden Jesu zugleich in konkretem Handeln: Gott zugewandt in der Einsamkeit der Fürbitte, den Menschen zugewandt als Dienst, Zürnen, Strafen, Suchen, Sich-trennen, konkretes Vergeben und Gemeinschaft begründen. Dieses stellvertretende Tragen und Leiden ist die Kraft der Gemeinde, das Tiefste in aller ihrer Arbeit und Mission nach draußen und drinnen; ich denke an Stöckers „Angst um mein Volk“ und Bodelschwinghs „sie sterben sonst darüber!“ Die Stellvertretung in der Gemeinde bedeutet nichts Geringeres als die lebendige Gegenwart Jesu unter uns und in der Welt. Nur darum ist die Gemeinde voll Vergebung der Sünde, weil sie voll Stellvertretung ist.

Niemand erschrecke über diese Sätze. Die Stellvertretung in der Gemeinde ist kein unwürdigeres Mittel der mit uns handelnden, Gemeinschaft begründenden Gegenwart Gottes als das biblische Zeugnis und die Predigt. Hier wie dort geschichtliche Unzulänglichkeit, menschliche Zufälligkeit und Armut, und doch hier wie dort der Weg seines lebendigen göttlichen Wirkens. Gott handelt wirklich durch Geschichtliches, also sehr Menschliches mit uns. Niemand fürchte auch, daß unser Hinweis auf die Stellvertretung in der Gemeinde dem Kreuze Christi seine entscheidende Bedeutung nehme. Echtes stellvertretendes Leiden, das nicht sentimentales Mitleid oder sonst Schwächlichkeit ist, Leiden in der ernstesten Sache der Menschheit, um ihr Gottesverhältnis, gibt es nur *ἐν Χριστῷ*. Es ist sein Leiden. Wahrhaftigkeit hat es nur dort, wo wir, ehe und indem wir um andere leiden, durch Jesu Kreuz in sein Leiden um uns selbst versetzt sind.

So werden wir in die Gemeinschaft Jesu gezogen. Dadurch kommt die priesterliche Stellvertretung ans Ziel. Das Zornesverhängnis über der Menschheit wird in immer weiterem Umkreise überwunden, und das Kreuz als Offenbarung und Lösung des Widerstreites wird für uns und immer aufs neue die Gestalt unseres inneren Lebens. Niemand kann das sich selber verschaffen. Die priesterliche Vertretung hat die Kraft, die Vertretenen in die eigene Bewegung zu ziehen. So tritt nicht neben den Kreuzesglauben die Kreuzes-

anstrengung, sondern das Kreuz selber wirkt in dem Glaubenden die Wiedergeburt.[1])

VII.

Der Vergebungsglaube und das Kreuz.

Erst wenn wir das Kreuz als unsere Versöhnung und als unsere Wiedergeburt erfaßt haben, haben wir es ganz begriffen. Das Kreuz ist beides, weil der Gekreuzigte der Vergebende ist und weil das Vergeben inklusive Stellvertretung bedeutet. Der Gekreuzigte ist als der Christus extra nos der „Christus für uns", aber er kann es sein nur, weil er der „Christus in uns" zu werden imstande ist. Und dazu umgekehrt ist er nur imstande, weil er der Christus für uns ist. Der Vergebende ist eben als solcher der Erneuernde.

In der Not unserer Frage nach Frieden mit Gott haben wir nur auf den Vergebenden zu schauen. Wir sehen dann nichts als den Christus extra nos und denken nicht daran, daß er schon sein Werk in uns angefangen hat. Eine andere Haltung ist uns gar nicht möglich. Nur dürfen wir nicht den Anspruch erheben, von diesem Standpunkte aus, mit dem Blickfelde des nach Vergebung fragenden Menschen, das vollständige theologische Bild der Bedeutung des Kreuzes entwerfen zu können. Gerade wenn wir mit unserem Blicke nur an dem Christus extra nos hängen, wird er in uns lebendige Kraft. Eine vollständige Kreuzes- und Vergebungslehre darf von dieser inklusiven Macht der Stellvertretung nicht wie der auf den Vergebenden gerichtete Glaube absehen.

Der Vergebungsglaube wird immer wieder dazu neigen, die Bedeutung des Gekreuzigten in einer exklusiven Stellvertretungslehre auszudrücken. Er fragt nicht nach unserer Buße, sondern tröstet sich des stellvertretenden Leidens Christi als der erschöpfenden Sühne. Er denkt nicht daran, daß Christus uns in sein Sterben und seinen Gehorsam zieht, sondern kommt in der Gewißheit zur Ruhe, daß

---

[1]) Vgl. Luthers Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi. 1519. W. A. 2, 136 ff. = E. A. 11: „dem Bild und Leiden Christi mußt du gleichförmig werden". Aber Luther fügt dann hinzu, daß wir das nicht von uns aus vermögen. Christi Leiden selbst wirkt, wenn Gott will, in uns „sein rechtes natürliches edles Werk", „als ein Sakrament, das in uns wirkt, und wir leiden."

Jesu Gehorsam als solcher vor Gott als Menschheitstat gilt und daß seine Reinheit uns Unreinen den Zugang zum Vater eröffnet. Diese Betrachtung bleibt aber nur in dem Maße gesund, als sie sich ihrer Einseitigkeit bewußt bleibt. Nicht erst in der Theologie, sondern schon im Christenleben selber kann doch auch die Besinnung auf die inklusive Macht der Stellvertretung hohe Bedeutung gewinnen. Denn das Gewissen stellt die Frage nach der sittlichen Möglichkeit der Stellvertretung. Und vor allem: die Heilsfrage ist für uns nicht nur die nach dem „Frieden mit Gott", sondern auch die nach der Erlösung von unserer Art, nach einer Gemeinschaft mit Gott, die uns ganz in seinen Dienst stellt. Uns ist daher die Erinnerung daran, daß der Gekreuzigte uns heiligen kann, unentbehrlich. In der melanchthonischen Orthodoxie stand diese Frage zurück. Nur weil ihr die Heilsfrage auf das Verlangen nach dem Gewissenstrost verengert war, kam sie über die exklusive Stellvertretung nicht hinaus.

Endlich sei noch betont, daß der Vergebungsglaube sich gar nicht notwendig in den Wendungen der exklusiven Stellvertretung aussprechen muß. Ihm kann der Stellvertretungsgedanke gänzlich untergehen in dem Vergebungsgedanken. Er hat dann nur die eine Frage: wo Gottes Vergeben ihm glaubhaft begegne, oder: woran er gewiß werde, daß Jesu Vergeben von Gott aus geschehe. Die Vergebungsfrage faßt sich hier in der Offenbarungsfrage, der christologischen, zusammen. Wenn der Mensch nur weiß, daß Gott hier mit ihm handelt, dann drängen sich nicht irgendwelche Gewissensforderungen „die und die Strafe muß erst vollzogen sein" zwischen ihn und Gottes helle Bezeugung. Dann glaubt er dem Gott, der dem Nichts ruft, daß es sei, er gehorcht seinem Vergebungsworte, das Glauben heischt. Nur daß ihm die Gottheit Christi, auf dessen Vergeben er schaut, gewiß werden kann! Und hier gewinnt nun der ganze reiche Inhalt des Kreuzesbildes, aus dem die ältere Theorie ihre exklusive Stellvertretungslehre baute, den einen Sinn, von der Gegenwart des Vaters in dem Gekreuzigten zu überführen. Die Einheit von schwerstem Leiden unter Gott und restloser Hingabe an den Vater, von himmelhohem Königs- und Machtbewußtsein (denn daran entstand die Schwere seines Leidens!) und voller Entmächtigung und Verhüllung Gottes, von vollständigem Bruche zwischen dem

Heiligen und der Menschheit und unzerstörter Gemeinschaft — diese Einheit ist das Bild des Sohnes. Anders — wir spüren es — konnte Gott nicht erscheinen unter uns. Hier hat der Vergebungsglaube festen Grund.

Diese Gedankenreihe, die nur die Offenbarungsfrage gestellt hat, ist nicht geringeren Rechtes als die andere Form, die der Vergebungsglaube annimmt. Denn es besteht keine Notwendigkeit, daß der Stellvertretungsgedanke aus dem Vergebungsgedanken heraustreten muß. Und es ist kein Zeichen mangelnder Tiefe des Glaubens, wenn er vor dem vergebenden Herrn nur die Sohnesfrage stellt, um der Gegenwart des Vaters in diesem Handeln gewiß zu sein, dann aber ohne jede weitere Reflexion über Bedingungen und Stellvertretung es einfach auf das Vergeben des Gekreuzigten wagt.

Zur Lehre von der Sünde.[1])

Nichts ist für die Arbeit der systematischen Theologie in den letzten Jahren so bezeichnend wie das auffallende Zurücktreten der speziellen Dogmatik. Man hat den Eindruck, daß alle Kraft auf die Behandlung der drängenden religionsphilosophischen und prinzipiellen Grundfragen gesammelt ist. Die Auseinandersetzungen über das Problem der Offenbarung, über das Verhältnis der religiösen Erfahrung zur Philosophie, die Beziehung des Glaubens zur Geschichte, die Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte, schließlich auch das Verhältnis der Religionspsychologie zur systematischen Theologie nehmen ganz überwiegend das Interesse in Anspruch. Wer demgegenüber seine Aufgabe in dem erneuten Durchdenken der großen inhaltlichen Probleme der speziellen Dogmatik erkannt hat, kommt leicht in Gefahr, als ein Theologe zu erscheinen, der nicht mit voller Klarheit in der Gegenwart und ihrer geistigen Lage lebt. In den prinzipiellen Auseinandersetzungen, deren Streitrufe heute über das Feld der Theologie hallen, fällt, so scheint es, die Entscheidung auch über alle wichtigen Fragen der Dogmatik. Was hat es dann für einen Sinn, sorglos etwa auf dem Gebiete der Christologie oder Versöhnungslehre zu arbeiten, als ob nicht ihrer beider wichtigste Voraussetzung, die Offenbarung Gottes in der Geschichte, selber heute in Frage stände und hart umkämpft wäre!

Indessen diese Auffassung der theologischen Lage ergibt ein völlig falsches Bild der wirklichen Zusammenhänge. Allerdings setzen sich die großen Grundfragen der Religionsphilosophie und Prinzipienlehre bis in jeden speziellen dogmatischen Gegenstand hinein durch. Der Zusammenhang liegt am Tage: das Verhältnis der Offenbarung Gottes zur Geschichte muß in der Christologie, ja

---

[1]) Zuerst erschienen Zeitschr. f. syst. Th. I (1923) S. 314 ff.

weiterhin in der Lehre vom Geiste und von der Rechtfertigung, zuletzt auch in der Lehre von der Sünde und Gottes Gericht alles bestimmen. Das bedeutet aber doch keine einseitige Abhängigkeit der Dogmatik von der Religionsphilosophie und Prinzipienlehre, sondern besagt, daß man an beiden Stellen an der gleichen Aufgabe arbeitet. Die Abhängigkeit und Befruchtung ist daher auch eine wechselseitige. Ja, man darf fragen, ob die wichtigsten Entscheidungen nicht, mindestens unbewußt, in der speziellen Dogmatik fallen, ob nicht die Abhängigkeit der Religionsphilosophie und Prinzipienlehre von der Dogmatik die überwiegende ist. Geht nicht die Dogmatik wesentlich allen anderen Erörterungen voraus? Jedenfalls sollte es so sein, wenn doch z. B. über das theologische Verständnis der Offenbarung zuletzt nicht durch allgemeine dialektische Erwägungen über Gott und Geschichte, Ewigkeit und Zeit entschieden werden darf, sondern durch die Anschauung des neutestamentlichen Christus. Das allein entspricht dem Selbstbewußtsein des Christentums, das die Christustatsache als Maß aller Gedanken von Gott und der Geschichte erkannt hat. Wenn freilich der „unendliche qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit" das Grundthema der Theologie ist, dann beherrscht die Prinzipienlehre einseitig die gesamte Dogmatik und Ethik — aber sie vergewaltigt sie auch, ja nicht nur sie, sondern zugleich ihren Gegenstand, den biblischen Christus und das Handeln Gottes in ihm. Worin der unendliche Abstand zwischen Gott und dem Menschen besteht, das kann nicht durch abstrakte Dialektik im voraus festgelegt und als starres, lebentötendes Schema für die Dogmatik und Ethik ausgerufen werden, das will durch Versenkung in die konkrete Gotteserfahrung unseres Gewissens, zuhöchst an Jesus, erfaßt sein. Die konkrete Inhaltlichkeit evangelischer Frömmigkeit wird die abstrakte und formale Dialektik richten. Das bedeutet aber weiterhin: die Besinnung der speziellen Dogmatik über die lebendige innere Bewegung, über die konkreten Inhalte der Geschichte Gottes mit uns hat die Aufgabe, immer wieder die Prinzipienlehre und Religionsphilosophie zur Sache zu rufen. Um deswillen mag, dem ersten Anschein zuwider, alle Arbeit in der speziellen Dogmatik gerade heute besonders wichtig sein.

Über das theologische Verständnis der Sünde kann man heute nicht reden, ohne in die Auseinandersetzung zwischen der reformatorischen und der von Schleiermacher und der Ritschl'schen Theologie[1]) vorgetragenen Sündenlehre einzutreten. Denn diese Auseinandersetzung ist noch nicht zu einem klaren und nach allen Seiten hin gerechten Ende gekommen. Allerdings hat die vertiefte Lutherforschung der letzten beiden Jahrzehnte (ich denke vor allem an C. Stanges Untersuchungen zur Theologie Luthers und an K. Holls „Luther") den weiten Abstand der Gedanken Schleiermachers und Ritschls von der Theologie Luthers aufs neue erkennen lassen. Der Schein, als ob es sich nur um einen Gegensatz zwischen der melanchthonischen Orthodoxie und einem an biblischer Konkretheit gebildeten modernen Verständnis der Sünde und Schuld handle, ist dahin. Die Orthodoxie hat, darüber kann kein Zweifel sein, in ihrer formell unzulänglichen Erbsündenlehre doch die tiefsten Erkenntnisse Luthers zur Sache bewahrt. Der Streit Schleiermachers und Ritschls gegen die alte Erbsündenlehre ist ein Streit auch gegen Luther gewesen, und zwar nicht gegen ein scholastisches Außenwerk seiner Theologie, sondern gegen den entscheidenden Grundgedanken. Trotzdem wäre es verfehlt, in den Gedanken Schleiermachers und Ritschls zur Sündenlehre nichts als den großen Irrweg zu sehen und sie für einfach erledigt zu halten. Sie haben ihre wichtige Stelle und ihr Recht. Und dieses Recht gegen ihr Unrecht abzugrenzen und ins Verhältnis zu setzen, das ist heute die Aufgabe.

Wir können sie lösen nur, wenn wir die Wirklichkeit der Sünde in der Geschichte nach der Mehrzahl von Beziehungen, in denen sie sich darstellt, ins Auge fassen. Die Sünde des Menschen und der Menschheit ist eine geschichtliche, nur in der Geschichte faßbare Wirklichkeit. Nun lassen sich aber die Geschichte und das Menschentum in dreifacher Weise aufeinander beziehen. Erstens: in der Geschichte enthüllt sich das Menschenwesen. Zweitens: durch die menschlichen Taten, die Tatsachen schaffen, wird Geschichte. Drittens: in dieser Geschichte, in der seine Taten wirksam sind,

[1]) Unter den Ritschl nahestehenden Theologen macht, soviel ich sehe, nur W. Herrmann eine Ausnahme. Vgl. seine Ethik § 17, Dogmatik § 41. H. steht geradezu im Gegensatz zu Ritschl und seiner Gruppe.

wird der Mensch und die Menschheit. Die Geschichte kommt also einmal als Enthüllung des Menschenwesens in Betracht, sodann als Inbegriff, Zusammenhang, Wirkung menschlicher Taten, schließlich als Mittel und Form des Werdens des Menschen und der Menschheit. Andrerseits: Mensch und Menschheit erscheinen zuerst als Träger einer wesentlichen Willensbestimmtheit, um derentwillen wir vom Menschentum reden, sodann als Urheber geschichtsgestaltender Taten, schließlich als werdende Charaktere. Es bedarf keines Wortes darüber, daß der gleiche Stoff des geschichtlichen Lebens diese drei Beziehungen aufweist, daß jedes Handeln und jedes Unterlassen nur unter diesen drei Gesichtspunkten vollständig betrachtet ist. Jeder Augenblick meines Handelns hat die dreifache Bedeutung: daß ich in ihm mich selber gebe und darstelle, daß ich durch ihn Geschichte wirke, daß ich durch ihn werde.

Damit stehen wir vor dem Tor der Sündenlehre. Es ist die Frage, ob in dieser dreifachen Beziehung auch die Wirklichkeit der Sünde in Betracht kommt, bezw. ob das Schuldbewußtsein, in dem allein die Sünde von uns erkannt wird, sich in diese drei Richtungen erstreckt. Da ist es nun die Eigenart der reformatorischen Theologie, daß sie im Gegensatze zum mittelalterlichen Katholizismus die eigentliche Schuld des Menschen vor Gott in der ersten der drei Beziehungen sucht. Nicht allein geschichtsgestaltende Taten und Unterlassungen begründen unsere Schuld, nicht allein durch das, was wir, durch eigene Handlungen und durch die Macht der Menschheitssünde als Tradition und Wechselwirkung steigend bestimmt, in der Geschichte werden, sind wir unwert vor Gott, sondern in allem unserem Handeln und Werden erscheint ein Menschenwesen, eine Grundbestimmtheit des Willens, die wider Gott ist, und diese ist unsere Schuld.

Darin liegt also zweierlei: der Satz von der Sündigkeit des Menschenwesens, und die Erkenntnis, daß diese Sündigkeit Schuld sei. Beide Sätze sind in der neueren Theologie hart angefochten und wollen begründet sein.

1. Der erste darf nicht mißverstanden werden. Man hat von der Monotonie der reformatorischen Verurteilung des Menschen gesprochen und die Reformatoren verklagt, daß sie an dem Menschen

nichts als Sünde sehen.[1]) Das streite nicht nur gegen die Wahrhaftigkeit unseres Gewissens, dessen Ernst der Selbstbeurteilung gerade durch eine solche dogmatische, die Wirklichkeit verletzende Übersteigerung der Sündenerkenntnis leiden müsse: das sei auch wider das Neue Testament, zumal wider Jesus mit seiner konkreten Art, das Gute und das Böse im Menschen zu unterscheiden. Durch solche Worte mögen die orthodoxe Predigt- und Beichtpraxis, vielleicht auch der Volksunterricht des älteren Luthertums weithin getroffen werden. Aber an Luther schlagen sie vorbei. Denn das reformatorische Urteil über den Menschen ergeht ja gerade unter der Voraussetzung, daß eine beträchtliche Höhe idealistischer Sittlichkeit der Begeisterung und Selbstzucht erreicht werden kann. Die Gedanken Luthers von der Sünde sind ein Wort an die guten Menschen, an die Helden sittlichen Kampfes, die es zu etwas gebracht haben, an die Edlen und Tüchtigen, die rechtschaffene, gute Taten vollzogen und viel Fruchtbares geleistet haben. Diese Menschen mit ihrem guten Gewissen (und Luther würde nie leugnen, daß wir auch das Recht zu einem guten Gewissen haben können!), mit ihrer wirklichen Gerechtigkeit (und die Apologie art. XVIII redet über die philosophica justitia wahrhaftig so wenig ironisch wie Jesus die „Gerechtigkeit" des reichen Jünglings „von Jugend auf" für nichts hält!) stellt Luther vor Gott und erhebt die Frage, ob wir, gerade als die guten Menschen, vor Gott uns so halten, wie dem Menschen vor Gott dem Herrn sich zu halten zukommt: nur dankend, nur von ihm, der uns das Leben gab, unsere Freudigkeit und unser Selbstbewußtsein nehmend, Menschen „selbstlosen Selbstgefühls" (K. Holl), deren Schwerpunkt nicht in ihnen selbst, sondern in Gott ruht, nur Durchgangsstellen seines Lebens, das sie von ihm nehmen und still ihm wiedergeben. Und dieser ernstesten Frage wird die Antwort, daß wir vor Gott so stehen, als wäre er nicht Gott der Herr. Die superbia enthüllt sich als unser Grundwesen, jenes Selbstbewußtsein nicht *aus* Gott, sondern *vor* Gott, jenes Selbstvertrauen und jener Trotz, der auch unsere scheinbar so hingegebene Anbetung

---

[1]) Vgl. auch die Kritik Schlatters an der reformatorischen Theologie. Dogma S. 242ff. 2. Aufl S. 224ff.

befleckt. Das ist nicht ein leichter Schönheitsfehler eines sonst würdigen Lebens, sondern dieser Grundzug unseres Wesens kehrt den ganzen Sinn unseres religiösen Verhältnisses und unserer sittlichen Beziehungen um; nicht geradezu, sondern auf Umwegen; nicht einfach, sondern in heimlicher Dialektik, die doch den Frevel an Gott nicht geringer macht. Wir können uns hingeben an sittliche Verantwortungen, in opfervollen Dienst, — um an der letzten Stelle nur desto sicherer uns zu behaupten, nicht trotz dieser Hingabe, sondern in Kraft, auf Grund ihrer.

Die Sünde des Menschen ist nach den Reformatoren auf ihrer Höhe religiöser Frevel. Das meinte Luther, wenn er sagte, daß wir, gleichviel wie es mit den andern Geboten stehe, jedenfalls das erste, das Gebot, Gott als Gott zu behandeln, nicht erfüllen. Selbstverständlich — wer dieses nicht erfüllt, erfüllt auch die „zweite Tafel“ nicht wirklich, und aus der Grundsünde an Gott wächst alle Bosheit, alle Unterlassungen im Verhältnis zu den Brüdern, so wie umgekehrt die reine Gottesliebe, die Gott in der Rechtfertigung uns abgewinnt, auch unseren Dienst an Menschen und unseren Verkehr mit ihnen völlig erneuert. Aber trotz dieser Zusammenhänge: es gilt nicht nur der Satz, daß, weil wir das erste Gebot nicht erfüllen, wir kein anderes ganz erfüllen; sondern auch der andere, daß wir es in allen Geboten weitbringen und Gutes aufweisen können und gerade dann, als solche, die die „Gebote gehalten“ haben, das erste nicht erfüllen, sondern unsere Gerechtigkeit zur Sünde an Gott machen. — Es ist schwer verständlich, wie man um diese religiöse Art des lutherischen Sündengedankens wissen und dann doch von Übertreibung und Monotonie der Sündenlehre Luthers reden kann.

2. Schwieriger scheint die Frage, ob auf diese wesentliche Bestimmtheit unseres Willens der Begriff der Schuld angewandt werden darf. Ritschl und seine Freunde haben, gerade um dem Menschen den Ernst der Verantwortung nicht zu nehmen, es abgelehnt, von einer unentrinnbaren Sündhaftigkeit des Menschen zu reden oder jedenfalls, soweit sie unleugbar da sei, sie als Schuld zu bezeichnen. Schuld und Freiheit scheinen zusammenzugehören, Schuld und Notwendigkeit einander auszuschließen. Man könne wohl

Willensakte und Taten, die frei in der Geschichte auftreten, als Schuld werten, auch für unser Wesen, soweit es der Ertrag unserer Wollungen und Taten sei, uns verantwortlich machen, also in der zweiten und dritten der oben aufgezeigten Beziehungen von Schuld reden, aber nicht im Blick auf unser Wesen, insofern es in einer unentrinnbaren Bestimmtheit aller unserer Akte erscheint, durch diese nicht erst wird, sondern in ihnen da ist.

Bei diesem Einwande werden unhaltbare Begriffe von Schuld und Freiheit vorausgesetzt. Das Thema ist oft verhandelt. Wir können hier nur das Wesentliche knapp andeuten. Der Freiheitsgedanke kann nicht den Sinn haben, daß innerhalb der sonstigen gesetzlichen (psychologischen und soziologischen) Bestimmtheit unseres Wesens einzelne Akte mit dem Vorzeichen des „Ich hätte auch anders können" ausgesondert werden. Das hieße nichts weniger als die Möglichkeit der Verantwortung, Zurechnung, Erziehung, ja recht eigentlich zugleich das Denken selbst aufheben. Der Freiheitsgedanke bedeutet eine Erfassung der Wirklichkeit unseres Lebens, die gegenüber dem Verfahren des auf psychologische und soziologische gesetzmäßige Zusammenhänge ausgehenden Denkens etwas durchaus Neues und Selbständiges ist. Gerade darum darf er nicht mit diesem durch ein Ergänzungsverhältnis verwirrt werden. Man fürchte hier doch nicht besorgt eine „doppelte Betrachtung", bei der dann allzuleicht die „Betrachtung" des Freiheitsgedankens zuletzt als Illusion erscheine. Es geht gar nicht um eine doppelte „Betrachtung", sondern um eine zwiefache Art, die Wirklichkeit zu erfassen. Nicht Willkür oder seelische Bedürfnisse, sondern die Grundbedingungen unseres Lebens, die uns gesetzt sind, wirken sich in dieser Zweiheit aus. Dabei ist (worauf z. B. Fichte hinwies) das Sich-Erfassen des Menschen in Freiheit viel früher (im wesentlichen Sinne) als alles reflektierende Denken, mit dem wir uns in Zusammenhänge einordnen. Es ist die Ur-Wahrheit, die Ur-Tatsache unserer Lebendigkeit. Die doppelte Art, uns zu erfassen, dehnt sich nun grundsätzlich über unser ganzes Personleben aus. Der Freiheitsgedanke hat nicht an einzelnen „freien Entscheidungen" genug, er begreift unser ganzes Wesen unter sich. In dieser Beziehung ist das Verhältnis der psychologischen und soziologischen Erforschung

des menschlichen Lebens zur Selbsterfassung als Freiheit und Schuld durchaus entsprechend dem Verhältnis der naturwissenschaftlichen Welterkenntnis zum Vorsehungsglauben. Der Wandsbecker Bote hat es in seinen feinen Betrachtungen über das Gebet ausgesprochen: „Ich hab' allen Respekt für den Nexus Rerum, kann aber doch nicht umhin, dabei an Simson zu denken, der den Nexus der Torflügel unbeschädigt ließ und bekanntlich das ganze Tor auf den Berg trug.“[1]) Dem wissenschaftlichen Weltbilde der gesetzmäßigen Notwendigkeit tritt ein anderes entgegen: das Weltbild der Tat. Man darf dieses weder mit jenem ausgleichen noch es in seinen Kategorien ausdrücken (die Kategorie der Möglichkeit: „ich hätte anders können“) noch gar es in die Lücken jenes einschieben wollen. Die Zweiheit ist unüberwindbar. Sie liegt schon im Akte unseres Denkens selbst. Denn wir denken nur als die Lebendigen, und wir sind lebendig nur als die unter Normen Handelnden. Im Denken stehen wir der ganzen gesetzmäßig geordneten Wirklichkeit als die Freien gegenüber. Denken ist Freiheit — und doch bildet das Denken jenes wissenschaftliche Weltbild, das die Freiheit zerstören will. Deutlicher kann es nicht werden, daß das wissenschaftliche Weltbild, weil wirklich nur in lebendigen Menschen, nur eine Abstraktion bedeutet und daß wir erst mit der sittlichen Selbsterfassung in Freiheit die Wirklichkeit vollständig ergreifen.

Bezieht sich aber der Freiheitsgedanke nicht auf einzelne Akte, sondern auf mich als Person im Ganzen, so kann die Freiheit niemals als ein psychologischer Tatbestand beschrieben und von der psychologischen Gesetzmäßigkeit unterschieden werden. Die Psychologie hat es mit dem Freiheitsgedanken nur in einem sehr untergeordneten Sinne zu tun, nämlich mit der nachweisbaren Tatsache, daß das Bewußtsein den Mechanismus der Assoziationen, Motive und Reize nicht einfach erleidet, sondern ihm gegenüber sich in seiner Selbständigkeit behauptet. Aber diese psychologische Freiheit ist nicht das, worauf es hier ankommt. Das Ich, das in Auseinandersetzung mit den Motiven sich immer wieder durchsetzt, ist ein *inhaltlich*

---

[1]) Matthias Claudius Werke. Zwölfte Stereotyp-Auflage. Gotha 1882 I. S. 190.

bestimmtes, ein Wille, der gerichtet ist. Nennen wir dieses Ich in seiner inhaltlichen Bestimmtheit „frei", so kann das nur bedeuten: dieses Ich hat sein Wesen in der Form des Willens und der Tat. Es ist es selbst mit Willen. Dieser Satz gilt selbst dann, wenn man unter „Ich" den durch viele naturhafte und soziologische Abhängigkeiten und Einflüsse gebildeten Charakter versteht: in der sittlichen Selbsterfassung kann ich nicht Fremdes und Eigenes in mir scheiden — ich bin, was ich bin und auch geworden bin, mit Willen, als Wille.[1]) Vollends gilt das aber (und nur auf diesen Sinn kommt es uns hier, bei der ersten der drei Beziehungen des Schuldgedankens an!), wenn jenes tiefste Entweder — Oder vor Gott in Frage steht: Hingegebenheit oder Selbstbehauptung. Sich hier als frei und damit als schuldig erfassen, das bedeutet: den Willenscharakter unseres tiefsten Wesens erkannt haben. Es ist das Bewußtsein um den Tatcharakter dieses Ich, um die Tathaftigkeit dieses an Gott sich vergreifenden Urwollens. „Tat": man darf diesen wesentlichen Begriff nicht in der unzulänglichen, negativ auf das wissenschaftliche Weltbild bezogenen Kategorie der Möglich-

[1]) Im wissenschaftlichen Denken des Psychologen stellen wir unser Ich uns gegenüber, erklären seine Bewußtseins- und Willensinhalte, leiten sie ab und trennen uns damit gewissermaßen von unserem Ich; im Lebensvorgang, im Sittlichen, setzen wir uns mit ihm ineins und nehmen unsere Willensinhalte als unseren Willen, als ein Letztes, das keiner Erklärung bedarf und fähig ist. In dem einen Falle betrachten wir die Wirklichkeit unseres eigenen Lebens als Natur, im anderen erfassen wir sie als Geschichte. — Wenn wir der Sünde anderer gedenken, dann kann leicht der Blick für die naturhaften und soziologischen Zusammenhänge unser Bewußtsein ausschließlich erfüllen. Die Volksseelsorge bedarf dieses Blicks, und alle christliche Sozialhygiene und Sozialpolitik empfängt hier starken Antrieb zur Arbeit. Aber die wahre Barmherzigkeit der Seelsorge würde gerade dann verletzt, wenn uns Ernst und Mut schwänden, den Einzelnen zu seiner Verantwortung und Schuld zu rufen. Erst in der Anklage behandeln wir ihn als Person. „Verstehen", d. h. das Einzelne in psychologischen und soziologischen Zusammenhängen sehen, und doch anklagen, nicht nur die „Gesellschaft", die „Verhältnisse", sondern den Einzelnen, um deswillen, was er ist und geworden ist, diese spannungsvolle Doppelhaltung wird von uns gefordert. Sie entspricht dem Rätsel unseres in Zusammenhängen wachsenden Lebens, das doch sich selber in Freiheit als Tat erfaßt. Die Schuld der „Gesellschaft" und die Schuld des Einzelnen stehen nicht im ausschließenden Ergänzungsverhältnisse.

keit ausdrücken: ich könnte auch anders sein. Tat ist nicht nur dort gegeben, wo eine Wahl zwischen Möglichkeiten sich vollzog. Notwendigkeit und Tathaftigkeit können in eins liegen, eben dann, wenn unser Wesen nur als Wille da ist, nicht als ein Naturgrund, den wir dem Schicksal oder Gott in prometheischem Trotze aufbürden dürften. Andrerseits ist es freilich auch nicht angängig, den Tatgedanken aus der Analyse des Schuldbewußtseins auszuschließen und dieses auf den Satz: „Ich sollte anders sein!" zu beschränken. Hier nehmen die Vertreter der empirischen Freiheit mit Recht Anstoß. Fehlt das Moment der Tathaftigkeit des Ich in der Auslegung des Schuldgedankens, dann wird dem Geheimnis der Wirklichkeit unseres persönlichen Lebens etwas abgebrochen. Oder zwänge der Ernst des Gottesgedankens dazu, auf den Gedanken der Tat, in der das Ich sich zu einer inhaltlichen Bestimmtheit gesetzt hat und immer wieder setzt, zu verzichten? Indessen wir dürfen den Schöpfungs- und Allwirksamkeitsgedanken nicht dazu benutzen, die Grundparadoxie unseres Lebens irgendwie aufzuheben. Sie bleibt auch auf dem Boden der religiösen Erfahrung durchaus bestehen: wir sind in jedem Augenblicke, auch als die Sünder, sein Geschöpf, und wir sind in jedem Augenblicke als eigener Wille vor ihm verantwortlich.[1])

Es leuchtet ein, daß die Scheidung von Sünde und Schuld, in dem Sinne, daß es nicht-schuldhafte Sünde gebe, wo keine „Freiheit" da sei, nach allem Ausgeführten dahinfällt. Eine Definition der schuldhaften Sünde, wie z. B. Th. Häring (ZThK. 1921, S. 325) sie gibt, ist uns unmöglich geworden: „nur das ist persönliche Schuld im strengsten Sinne, was für einen jeden in jedem Moment dem erkannten Guten widerspricht und nach der vorhandenen Willenskraft vermieden werden kann." Der reformatorische Schuldgedanke

[1]) Ich kann daher K. Holl nicht folgen, wenn er (Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus² 1922, S. 46, Anm. 1) erklärt, der von Luther nicht zu Ende geführte, von Schleiermacher § 83 begründete Gedanke biete die einzige ernsthafte Lösung der Frage des Bösen: Gott bewirkt auch das Böse, weil sonst niemals ein Gewissen möglich wäre. — Mir scheint, Holl hebt hier die Antinomie der religiösen Erfahrung, von der er selber auf S. 45 f. so kraftvoll spricht, auf. Jener Gedanke hat sein Recht nur in der Spannung zum Tatgedanken.

bezieht sich auf den Grundwillen des Menschen im Verhältnis zu Gott, Härings Schulddefinition geht von Einzeltaten aus und ist im Anschlusse an einen, wie mir scheint, unhaltbaren Freiheitsbegriff gebildet.

Indessen mit dem bisherigen ist die Wirklichkeit der Sünde in unserem Leben nicht erschöpfend beschrieben. Wir müssen nunmehr die zweite und dritte der oben angedeuteten Beziehungen ins Auge fassen. Gottes Wille an uns geht auf eine innerste Grundhaltung, aber so, daß er eben damit zur Erfüllung von Geschichtsmomenten durch die Tat ruft, und so, daß er den Menschen in der Geschichte, durch sein Handeln in Wechselwirkung mit dem Schicksal und mit den anderen, in jener Grundhaltung zum „Charakter" werden lassen will. Dieser dreifachen Beziehung des Willens Gottes entspricht es, daß sich auch das Schuldbewußtsein, abgesehen von der bisher behandelten Beziehung, zugleich auf die einzelne vollzogene Tat oder Unterlassung sowie auf das, was der einzelne oder die Menschheit in der Geschichte geworden sind, richtet. Es ist deutlich, daß die zweite und dritte Beziehung sich der ersten unterordnen, denn alles Böse geht auf jene verkehrte Grundhaltung zu Gott zurück. Es ist aber auch klar, daß die beiden letzten Momente von selbständiger Bedeutung sind. Man kann sagen: solange wir nur von der Grundhaltung reden, die in der Geschichte sich enthüllt, sind wir in die Wirklichkeit als Geschichte noch nicht ganz eingetreten.[1]) Erst wenn gezeigt wird, wie dieser Grundwille die Ge-

[1]) Für dieses ungeschichtliche Verständnis der Geschichte ist etwa Hans Blüher bezeichnend. In medias res. 1919. S. 2ff. Die Geschichte hat keine andere Bedeutung als die „eines Charakterniederschlages der Menschheit"; „sie ist der Widerglanz und Abschein des sich ewig gleichbleibenden Menschenwesens". „Gleichwie jedes Stückchen Traum, das dem Erwachenden völlig unsinnig erscheint und ihm fremd, doch eben sein Produkt ist und er für es verantwortlich: so spricht jedes Stück Geschichte, mag es sich in den entferntesten Zeiten und im abgelegensten Winkel ereignet haben, zur ganzen Menschheit die Worte: „So bist du!" — Nichts geht verloren, alles kann wiedererwachen, und für alles ist der Mensch verantwortlich." In diesen Gedanken steckt tiefe Wahrheit (die Einheit der Menschheit, ihres Wesens und ihrer Schuld!), aber sie sind nicht die ganze Wahrheit. Sie verkennen, daß die Geschichte nicht nur Spiegel, sondern auch Geschehen ist, nicht nur durch unser Wesen bestimmt wird, sondern uns auch bestimmt.

schichte gestaltet und wie die Sünde selber in der Geschichte auch ein Werden bestimmt, ja selber durchmacht, haben wir die Sünde in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit ganz erfaßt.

Die zweite Beziehung des Schuldbewußtseins hat es mit der Tat zu tun, zugleich mit der Unterlassung, wie sie Tatbestände schaffen, die unaufhebbar sind. Die selbständige Bedeutung der Tat bezw. Unterlassung tritt darin hervor, daß wir um Bewahrung in der Versuchung bitten. Das wäre unverständlich, wenn der Akt nur die Bedeutung hätte, die sündige Grundhaltung zu enthüllen. Aber die Tat ist ein Neues, weil sie einen Tatbestand schafft, und wenn es nur so wäre, daß sie einen entscheidenden Augenblick des Lebens leer läßt, der nun nie wieder zu füllen ist. Der Augenblick ist ein Letztes.

Die dritte Beziehung des Schuldbewußtseins betrifft das, was der Einzelne, eine Gesamtheit, die Menschheit in der Geschichte geworden ist. Hier handelt es sich um die Zusammenhänge, in die unsere Wollungen und Taten eintreten, um die psychologischen und soziologischen Wirkungen unserer Akte. Die Psychologie der Sünde verfolgt, wie aus den wiederholten Akten ein Hang wird, wie durch Gesetze der Folgerichtigkeit, Gewöhnung und Steigerung ein Menschenleben festgelegt und ein Charakter geprägt wird. Jeder von uns ist in sich selber der Ertrag seiner Akte und Unterlassungen in Gedanken, Worten, Werken. Die Soziologie der Sünde sieht auf die Wechselwirkung der sündigen Akte der vielen, zeigt, wie die so entstehende „Welt" des „Ärgernisses" durch Vorbild und Reiz zur Reaktion fortwährend neue Sünde als Akt hervorruft, wie Sünde System und Tradition wird und Geschlechter bestimmt. Man kann die wachsende Verhaftung ganzer Familien, Völker, ja Kulturen unter Mächte der Selbstsucht und Diesseitigkeit wahrnehmen. Es gibt, wie im Einzelleben, so im Gesamtleben eine Geschichte der Sünde, mit deutlichem Fortgange. Es gibt, wie im Einzelleben, so im Gesamtleben ein Wachsen der Sünde, eine steigende Verfestigung, dort als Charakter, hier als Sitte, System, Tradition.

Die lutherische Theologie hat diesen Dingen nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Das ist eine Schranke der kirchlichen Lehrbildung, die erkannt sein will. In der Verkündigung Jesu liegt auf

der Tat als Tatsache einerseits, auf der konkreten Geschichte der Sünde im Leben des Einzelnen und der Gesamtheit andererseits starker Nachdruck. So bedeutet es ein wirkliches Verdienst der Schleiermacher-Ritschl'schen Theologie, daß sie insonderheit die dritte der genannten Beziehungen durchdacht und in der dogmatischen Arbeit durch den Gedanken des „Reiches der Sünde" zur Geltung gebracht hat.

Die Art allerdings, in der Ritschl und seine Freunde diesen Gedanken verwendet haben, fordert dann scharfe Kritik heraus. Sie haben nicht erkannt, daß es sich bei der dritten Beziehung nur um eine Beziehung unserer Sünde handelt und nicht um das Ganze. Sie hätten ein Recht, die altprotestantische Lehre darum zu verklagen, daß sie die Geschichte der Sünde in ihrer psychologischen und soziologischen Auswirkung nicht neben oder innerhalb ihrer absoluten Verurteilung des Menschenwesens zur Geltung brachte. Statt dessen begeht man den schweren Fehler, den reformatorischen Schuldgedanken vom Standpunkte des „Reiches der Sünde", also von der dritten Beziehung aus, zu kritisieren und ihn durch die eigene psychologisch-soziologische Lehre vom Reich der Sünde ersetzen zu wollen. Beides ist unmöglich.

1. Ritschl hat gegen die alte Lehre dreierlei ins Feld geführt: sie mache die Verantwortlichkeit und individuelle Zurechnung der Schuld unmöglich; sie hebe die Möglichkeit der Erziehung auf; sie streite mit der Annahme von Stufenunterschieden des Bösen, die sich bei Jesus und den Männern des Neuen Testaments finde und für uns praktisch unentbehrlich sei. In allen diesen Beziehungen sei die kirchliche Lehre nicht an der Erfahrung orientiert (Rechtf. u. Vers. I³ S. 502; III³ S. 319. 325f. 357. 453). Wir sehen von dem ersten Einwande, der bereits oben behandelt ist, ab. Der zweite und dritte aber halten sich völlig im Rahmen unserer dritten Beziehung. Und hier haben die Gesichtspunkte der Erziehung und der Abstufung auch ihr Recht. Die sittliche Erziehung setzt voraus, „daß stehende Unart oder böse Neigung als Produkte wiederholter Willensakte zustande gekommen sind" (a. a. O. S. 319). Sie hat es damit zu tun, die Bildung eines bösen Hanges durch wiederholte böse Akte zu verhindern und die Entstehung eines guten Charakters durch wiederholte

gute Akte zu fördern. Ebenso wird man, was die geschichtliche Erscheinung und Bedeutung der Sünde betrifft, zweifellos von Stufenunterschieden reden müssen. Hier hat die Psychologie des Bösen ein weites Feld. Sie wird auf die Vielheit der Motive, die uns bestimmen, auf die unendlich mannigfaltige Verschlingung edler und selbstsüchtiger Beweggründe hinweisen können. Und weiterhin: die Gleichgültigkeit, die träge Unterlassung stellt eine andere Stufe des Bösen dar als der positiv böse und frevelhafte Wille usw.

Aber wie kann man meinen, damit etwas gegen die reformatorische Sündenlehre zu sagen? Sie liegt ja in einer ganz anderen Ebene. Sie hat es mit jener Sünde an Gott zu tun, aus der nicht nur alle Trägheit zum Guten und alle Bosheit zuletzt stammt, sondern an der auch unser sittlich Gutes rettungslos erkrankt ist. Es geht hier um die religiöse Sünde, und daher denkt die reformatorische Lehre in absoluten Kategorien. Und nun ist es das große Rätsel, daß Ritschl wohl von der Großtat der Reformatoren, der Betonung des religiösen Charakters der Sünde, weiß und sie lobt (S. 316), daß er aber nicht die entscheidende Folgerung daraus gezogen hat. Besteht die Grundsünde in der Verweigerung der Ehrfurcht und des Vertrauens zu Gott, so kann hier weder von Erziehung noch von Stufenunterschieden die Rede sein. Diese Verweigerung ist etwas in sich Absolutes und Totales. Stehen wir vor Gott als die an seiner Majestät Schuldigen, so fallen alle Stufenunterschiede dahin. Die Monotonie ist wirklich sachgemäß. Es wird hier deutlich genug, wie in Ritschls Theologie trotz aller Formeln von Ehrfurcht, Demut und Vertrauen doch am entscheidenden Punkte die Majestät Gottes und die absolute Wucht des ersten Gebotes zurücktritt. Für das Tiefste in der Frömmigkeit Luthers hat Ritschl daher das volle Verstehen gefehlt.

2. Muß so die Kritik an der Absolutheit der alten Sündenlehre abgelehnt werden, so ist es vollends unmöglich, die psychologisch-soziologische Lehre vom Reich der Sünde an die Stelle des Erbsündegedankens zu setzen. Dieser Versuch beruht auf einer zwiefachen Vertauschung. Erstens wird jene unentrinnbare Bestimmtheit unseres Willens wider Gott, die die alte Lehre „Erbsünde“ nannte, als „Hang“ aufgefaßt und daher gefordert, daß dieser Hang

nach psychologischen Gesetzen auf seine ursprünglichen Faktoren, die einzelnen Akte, zurückgeführt werde. So setzt die Sündenlehre Ritschls und seiner Gruppe grundsätzlich mit den einzelnen sündigen Akten ein. Aber sie verkennt, daß der heimliche Stolz und Trotz gegen Gott, an dem wir krank sind, niemals als „Hang", der aus Akten in der Geschichte geworden wäre, gedacht werden darf. Er ist an allen Akten, auch den „guten", und daher (im wesentlichen Sinne) vor allen Akten da. Wesen und Hang sind nicht zu verwechseln. Zweitens wird in der Theologie Schleiermachers und Ritschls der biblisch-reformatorische Begriff der „Menschheit" als einer ursprünglichen Einheit in den geschichtlich-soziologischen der „Menschheit" als einer aus dem Handeln der Einzelnen gewordenen Einheit umgesetzt. Tatsächlich wissen auch Schleiermacher und Ritschl von einer Menschheitssünde. Aber während in der reformatorischen Theologie die Menschheit als Einheit Subjekt der Menschheitssünde ist, so hier als Inbegriff aller Einzelnen. Das eine Mal ist die Menschheitssünde an Gott die ursprüngliche Tat eines gemeinsamen Willens, der zugleich jedes Einzelnen Wille ist, das andere Mal der Inbegriff der selbständigen Taten der Einzelnen, die durch Wechselwirkung, Vererbung, Steigerung usw. eine überindividuelle Macht des Sündigen schaffen. „Menschheitssünde" — das Wort hat beide Male einen ganz verschiedenen Sinn. Auch auf dem Boden der Schleiermacher-Ritschl'schen Denkweise kann ich in gewissem Sinne und Maße die Menschheitsschuld in mein Schuldbewußtsein aufnehmen: jeder, der schuldig wird, handelt irgendwie versucht durch die Welt des Ärgernisses, an der ich mitgebaut habe und mitbaue. Tolstoj hat, z. B. in der „Auferstehung", dieses durch soziologische Besinnung auf das „Reich der Sünde" ausgedehnte Schuldbewußtsein mächtig zur Darstellung gebracht. Zartes und feines Empfinden wird also auch im „Reiche der Sünde" Menschheitsschuld und eigene Schuld nie voneinander lösen. Und doch bleibt das etwas anderes als die unreflektierte Unmittelbarkeit des reformatorischen Schuldgedankens: nicht nur, daß meine Schuld irgendwie die Schuld aller andern bedingt, steht in Frage, sondern daß ich an der tiefsten Stelle, in der innersten Haltung Gott gegenüber, mit allen ursprünglich eins bin, „Fleisch", Mensch, eines Willens.

Es kann nun keine Frage sein, daß die Lehre vom „Reich der Sünde" der Tiefe des Problems nicht gerecht wird und daher nicht das Ganze der Sündenlehre bilden kann. Schon als rein soziologische Betrachtung reicht sie nicht aus: das Ausgehen von den Einzelnen und ihren Akten verkennt das wahre Verhältnis des Einzelnen zur Gattung, die Bedeutung des Gesamtgeistes, etwa eines Volksgeistes als ursprünglicher Tatsache. Sodann hätte die Lehre vom Reiche der Sünde zugleich vom Reiche des Guten reden müssen, das jenes überall durchsetzt. Daß sie davon schweigt, hat seinen Grund in ihrem Anspruche, die alte Erbsündenlehre zu ersetzen. Es ist eine Nachwirkung des auf dem Gebiete der religiösen Sünde berechtigten völligen Pessimismus der Erbsündenlehre, wenn Schleiermacher und Ritschl es versäumt haben, zur Geschichte und Soziologie des Bösen in der Menschheit die des Guten zu gesellen. Neben der Erbsünde steht der Erbsegen. Die Geschichte ist nicht nur voll Versuchung und Ärgernis, sondern durch Männer und Ordnungen, Tradition und Sitte auch voll Aufruf und Kräftigung zum Guten.[1]) Bleibt man in der rein ethischen Betrachtung, so stehen neben den Taten und Mächten des Bösen die des Guten. Hier ist nicht der Ort einer absoluten Verurteilung. Aber daran wird wieder deutlich, daß die Lehre vom Reiche der Sünde mit ihren vielen wertvollen Beobachtungen an der Geschichte der Sünde im Einzelnen und in der Menschheit doch für sich allein der Tiefe und Schwere des Schuldbewußtseins nicht gerecht wird. Als Beschreibung der geschichtlichen Gesetze der Sünde, durch die der Einzelne und die Menschheit wird, kann sie ihre theologische Bedeutung immer erst an zweiter Stelle haben. Sie ist der Lehre von der Erbsünde unter- und einzuordnen. Zwar hat diesesDogma in seiner altprotestantischen Gestalt schwere Mängel; an ihnen hat die Kritik unter Verkennung seines tieferen Sinnes eingesetzt. Es will als Ausdruck des an der religiösen Sünde entstehenden absoluten Schuldbewußtseins verstanden sein, in dem der Einzelne mit allem Menschenwesen sich zusammenschließt. Und diese beiden Gedanken des Dogmas sichern ihm die Bedeutung,

---

[1]) Mit Recht hat A. Schlatter auf diese Dinge den Ton gelegt. Dogma S. 90f. 633, Anm. 145. — 2. Aufl. S. 84f., 579, Anm. 135.

echteste Wiedergabe des Wirklichen zu sein: 1. die Absolutheit des Urteils über mein Wesen; 2. die Gleichsetzung dieses Wesens mit allem Menschenwesen. Der Ausdruck „Erbsünde“ hat dabei das Gute, anzudeuten, daß die Menschheitssünde nicht erst das geschichtliche Ergebnis des Handelns aller Einzelnen, sondern einen in der Geschichte erscheinenden, ursprünglichen (im wesenhaften Sinne) gemeinsamen Akt bezeichnet. „Erbsünde“ — das deutet darauf, daß für das Schuldbewußtsein die Menschheit „vor“ allem geschichtlichen Zusammen- und Wechselwirken und seinem Ertrage eine ursprüngliche Willenseinheit darstellt.[1])

Zusammenfassend ist zu sagen: der Lehre Schleiermachers und Ritschls von der Sünde gebührt das Verdienst, auf die Geschichte der Sünde im Einzelnen und in der Gesamtheit und auf ihre Gesetze hingewiesen zu haben. Ihr Unrecht besteht, abgesehen von den Mängeln auf ihrem eigensten Gebiete, in dem Anspruche, mit der Darstellung der Geschichte der Sünde die Wirklichkeit der Sünde in der Geschichte erschöpfend wiederzugeben, und in der Absicht, die reformatorische Lehre von der Erbsünde zu ersetzen. In Wirklichkeit wird nur diese dem Tatbestande der Menschheitssünde und seiner Beurteilung durch das Schuldbewußtsein voll gerecht. Die Beobachtung der Geschichte der Sünde ist eine zwar selbständige, aber doch erst zweite Aufgabe von begrenzter theologischer Bedeutung.

---

[1]) Wenn man diese ursprüngliche Willenseinheit der Menschheit ablehnt, woher weiß man dann, daß alle Sünder sind vor Gott, im Sinne persönlicher Schuld? Daß man das Sündigen ausnahmslos aller nicht erklären könne, hat Häring mehrfach ausgesprochen. Aber es geht nicht erst um das Erklären, sondern zunächst um den Tatbestand selbst. Wissen wir um ihn durch Induktionsbeweis? Der Individualismus der Lehre vom Reiche der Sünde weiß hier keinen Rat. Daß man diese Frage nicht schärfer gestellt hat, ist nur aus dem heimlichen Nachwirken der alten Erbsündenlehre und ihrer Verurteilung alles Menschentums zu erklären. Aber die alte Lehre hatte von ihrem Menschheitsbegriffe aus ein Recht zu dem absoluten Satze, die Lehre vom Reiche der Sünde nicht. — Sehr lehrreich sagt Ritschl, RV III 358: „Daß es eine sündlose Entwicklung geben kann, ist weder a priori noch gemäß den Bedingungen der Erfahrung in Abrede zu stellen. Denn nur durch die Summierung aller Erfahrungen erreichen wir die Überzeugung von dem allgemeinen Walten der Sünde. Damit darf sich auch die Theologie zufrieden geben.“(!!) Deutlicher kann der atomistische Individualismus sich nicht verraten!

Im Anschluß hieran mag ein Wort über den Gedanken des „Urfalls" gesagt werden. Ich habe den Gedanken in dem Hefte „Religiöser Sozialismus" 1921 S. 69 in einigen Andeutungen vertreten. Th. Häring hat darauf, mit besonderer Beziehung auf K. Heims „Weltanschauung der Bibel" 1920 und meine Sätze, erneut seine Bedenken ausgesprochen (ZThK. 1921, S. 311ff.). Es sei mir gestattet, auf Härings freundliche Auseinandersetzung kurz einzugehen.

Der Gedanke des Urfalls ist nichts anderes als ein Ausdruck für den Tatbestand der Menschheitssünde, wie er von Schuldbewußtsein erfaßt wird. Er soll das Vergangene in der Form der alten „Erbsünden"lehre, nämlich die geschichtliche Herleitung aller Menschheitssünde von einem am Anfange der Geschichte stehenden Falle Adams, ersetzen.

Ausdruck für einen in sich selber unerklärbaren Tatbestand will er sein, nicht mehr. Also gerade nicht soll er zur „Erklärung" dienen. So faßt Th. Häring ihn auf, und die von Heim und mir gebotenen Sätze gaben ihm durch ihre Form das Recht dazu. In Wahrheit bin ich mit Häring darin einig, daß die Zurückführung der Menschheitssünde auf einen vorzeitlichen oder überzeitlichen Akt nichts helfen kann. Wir haben die Sünde nur als geschichtlichen Tatbestand vor uns. Nur von ihrer geschichtlichen Wirklichkeit ist zu reden. Jeder Versuch, hier hinter die Geschichte zurückzugehen und ihre Lebendigkeit in Wille und Tat von Außergeschichtlichem *abzuleiten*, hebt, als ernstliche metaphysische Behauptung gemeint und streng durchdacht, die Geschichte auf.

Wollen wir nun aber die geschichtliche Wirklichkeit der Sünde, wie das Schuldbewußtsein sie erfaßt, beschreiben, so müssen folgende zwei Sätze gebildet werden: 1. meine Sünde an Gott ist jederzeit meine *persönliche* Tat, und ist doch nicht meine *individuelle* Tat, sondern in dem begründet, was mir mit allen als Menschenwille gemein ist. 2. Meine Sünde an Gott ist jederzeit die jetzt geschehende Tat des Augenblicks, aber sie ist zugleich notwendiger Ausdruck einer Willensbestimmtheit, die unentrinnbar bleibt. Mein Wesen ist mein Wille, d. h. es hat in jedem Augenblicke das Merkmal der Tat. Ich vermag es niemals, mich im Schuldbewußtsein von meinem Wesen zu trennen und es als Schicksal, als „Natur" zu

behandeln, als ein Verhängnis, das den Willen bestimmte. Es gibt nichts hinter dem Willen und nichts über dem Willen. Der Mensch ist nur als Wille da. Was er in seinem innersten Personleben, nämlich vor Gott, ist, das ist er in jedem Augenblicke kraft seines Willens, nur als Wille. Er ist immer wieder seine eigene Tat. Aber zu dem Satze: mein Wesen ist mein Wille, ist der andere hinzuzufügen: mein Wille ist mein Wesen. Das heißt: der Mensch hat keinen anderen als diesen inhaltlich bestimmten Willen. Er ist, was er ist, in jedem Augenblicke mit Freiheit, d. h. mit eigenem Willen, und eben darum mit Notwendigkeit.

Wir werden diesem Tatbestande völlig gerecht erst, wenn wir uns klarmachen, welche Erkenntnisse über das Verhältnis des Einzelnen und der Menschheit, der Gegenwart und der Vergangenheit er einschließt. Es gehört zu den offenkundigen Schwächen der Dogmatik seit der Aufklärung, daß sie für diese Dinge das Auge weithin verloren hatte. Insbesondere in der Theologie Ritschls und der ihm nahestehenden Männer ist die eigentliche Tiefe der Probleme „Einzelner und Menschheit", „Gegenwart und Vergangenheit" nicht voll verstanden worden. Man blieb hier bei dem logisch klaren ausschließenden Verhältnis stehen und ahnte nicht, daß in der altprotestantischen Erbsündenlehre, die man kritisch zersetzte, unter unzulänglicher Form doch jener Tiefsinn geborgen war, ohne den jede christliche Geschichtsbetrachtung und vollends jede Lehre von der Sünde verflacht. Auch bei Th. Häring wirkt jener Bann, der auf der neueren Theologie liegt, nach, wenn er mehrmals das Entweder — Oder aufstellt: Gesamtfall oder Einzelfall (a. a. O. S. 316 f.).

Aber dieses Entweder — Oder muß abgelehnt werden. Das Verhältnis des individuellen Willens zum Gemeinwillen ist logisch unauflöslich. Die in dem Widereinander von Realismus und Nominalismus ausgedrückte Alternative verletzt den Tatbestand. Das gilt ganz abgesehen von dem Problem der Sünde, aber es gilt eben auch hier. Man könnte unter Voraussetzung des ausschließenden Verhältnisses zwischen Einzelnen und Gesamtheit einen doppelten Versuch machen, Einzelsünde und Menschheitssünde zusammenzuordnen: entweder indem man beide gegeneinander abgrenzt und als die beiden Faktoren der Gesamtsünde sich ergänzen

läßt, oder indem man sie in eine Kausalbeziehung setzt und die eine als Ursache der anderen auffaßt. Ein Ergänzungsverhältnis liegt vor, wenn man innerhalb der Sündhaftigkeit des Einzelnen die schuldhafte eigene Sünde und die als Ertrag der Menschheitssünde in dem durch sie geprägten Einzelnen unvermeidliche und daher nicht in gleichem Sinne schuldhafte Sündhaftigkeit unterscheidet. (Es kann hier außer Betracht bleiben, daß bei den Vertretern dieser Anschauung die Menschheitssünde ihrerseits der Ertrag der Sünde der Einzelnen ist.) Das kausale Verhältnis liegt vor, wenn man entweder eine geschichtliche (Adams Fall) oder vor- bezw. überzeitliche Menschheitstat als Ursache aller Einzeltaten betrachtet, wobei die Einzelwillen das Merkmal der selbständigen persönlichen Tat verlieren und nur noch naturhafte Folgen der Menschheitsentscheidung bedeuten (so die altprotestantische Theorie ihrer Form, nicht ihrem eigentlichen Sinne nach); oder wenn man die Menschheitstat lediglich als die Summe, als den Ertrag der Einzeltaten in ihrer Wechselwirkung, Steigerung und Organisation auffaßt (Schleiermacher und Ritschl), wobei also von einer Menschheitstat im strengen persönlichen Sinne eigentlich nicht zu reden ist. Diese Versuche scheitern insgesamt an dem Tatbestande: das Ergänzungsverhältnis an der unzerlegbaren Einheit unseres innersten Personlebens, das Kausalverhältnis an der logischen Unauflöslichkeit der Beziehung des Einzelnen zur Gesamtheit. Die Gesamtheit ist nur in den Einzelwillen da und bedeutet doch mehr als die Summe und Wechselwirkung selbständiger Einzelwillen. Die Einzelwillen wachsen nur aus der Gesamtheit heraus und sind doch in ihrer persönlichen Tathaftigkeit ein Letztes, unmittelbar zum Unbedingten, ein Letztes, das niemals als „Wirkung" des Gesamtwillens aufgerechnet werden kann. Wir wollen weder (s. Häring a. a. O. S. 316) das Viele aus dem Einen noch das Eine aus dem Vielen herleiten. Es ist das Geheimnis unseres Daseins als Glieder einer Menschheit, daß das Eine nur in vielen da ist und dabei doch eins bleibt, daß die vielen nur aus der Einheit wachsen und dabei doch Eigene sind. Das Geheimnis dieser Sätze ist das Geheimnis des Willens. Unser Wille ist mein und dein Wille. Aber mein und dein Wille ist eben unser Wille.

Ähnlich ist über das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart im Blick auf unseren Grundwillen zu urteilen. Auch hier hat man versucht, das Ergänzungs- oder das Kausalverhältnis anzuwenden. Im ersteren Falle würde man innerhalb unseres persönlichen Lebens das Abgeschlossene und das Unabgeschlossene, das Notwendige als Ertrag einer Entscheidung, die schon gefallen ist, und das Freie, das sich jetzt entscheidet, voneinander sondern. Hat diese Betrachtung manches Recht, wenn es sich um das Werden des Charakters in der Geschichte handelt, so kommt sie doch, wo es sich um die Grundrichtung unseres Willens vor Gott handelt, nicht in Frage, denn dieser Wille ist eine klare Einheit. Er kommt nicht als neue Teilentscheidung zu einer schon festgelegten Entschiedenheit hinzu, sondern er ist als Ganzes ein Akt, der jetzt geschieht. — Im zweiten Falle würde man die Entscheidung der Gegenwart als notwendig bestimmt durch die Entscheidung der Vergangenheit, die für mich abgeschlossene Entschiedenheit bedeutet, verstehen. Die Tat der Gegenwart wäre also keine Tat mehr. Sie wäre die naturhafte Auswirkung einer längst vollzogenen „freien" Entscheidung oder mehrerer Entscheidungen. Im einzelnen kann entweder an eine Menschheitsentscheidung (altprotestantische Lehre) oder an eine ein für allemal bestimmende Entscheidung der Einzelnen (Julius Müller) oder an die sich verstärkende Wirkung vieler geschichtlicher Einzelentscheidungen gedacht werden. Dabei kommt die letzte Möglichkeit am wenigsten in Betracht; sie hat für die Frage nach dem Werden des Charakters in der Geschichte, für das Verhältnis von Tat und Hang in der Psychologie der Sünde ihre Bedeutung, aber sie verkennt, daß die Grundrichtung unseres Willens wider Gott nicht als durch mehrere Entscheidungen festgelegt, in der Geschichte gewachsen und geworden gedacht werden kann, sondern unser Wesen ist und daher als Urentschiedenheit nur auf eine Entscheidung zurückgeht, kraft deren wir so gerichtet sind, wie wir sind. In dieser Beziehung sind jene beiden anderen Gedanken, der altprotestantische und der Julius Müllers, dem dritten an Tiefe der Erkenntnis weit überlegen. Trotzdem werden auch sie in dem Augenblicke zur Entstellung des Wirklichen, wenn sie den Tatcharakter der Gegenwart irgendwie bestreiten. Auch das Verhältnis von Vergangenheit

und Gegenwart ist für die Grundrichtung unseres Willens logisch unauflöslich. Die Entschiedenheit unseres Wesens, die wir gerne als Wirkung einer vergangenen Entscheidung ausdrücken, ist wirklich doch nur als eine immer neue Entscheidung der Gegenwart (wobei mit Entscheidung nicht eine Wahl zwischen Möglichkeiten, sondern nur der Tatcharakter meines Ich ausgedrückt werden soll). Das Verhältnis von Wesen und Wille, das uns hier in dem Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart erscheint, läßt sich nur durch das gleichzeitige Bilden zweier Sätze erschöpfend bezeichnen: 1. Ich habe mich entschieden. 2. Ich entscheide mich jetzt. Damit ist die tiefste Entschiedenheit unseres Wesens angedeutet, die der Tathaftigkeit des Augenblicks ebensowenig als „Ursache" „voraufgeht" wie als „Wirkung" „folgt", sondern nur in ihr wirklich da ist. Man begreift diese Sätze, wenn man überlegt, was es heißt: daß der Mensch zutiefst nur in seinem Wollen da ist, daß aber eben in diesem Wollen der Mensch da ist. „Notwendigkeit" und „Freiheit" liegen da völlig ineinander.

Diesen sicheren Boden der Analyse verlassen wir nun nicht etwa nachträglich, um den Tatbestand der geschichtlichen Sünde durch die Behauptung eines metaphysischen Urfalls jenseits der Geschichte zu „erklären". Wir kennen, wenn vom Menschen die Rede ist, kein Jenseits der Geschichte, außer in der christlichen Hoffnung. Hier läuft die scharfe Linie, an der sich griechisches und biblisches Denken sondern. Wir haben den Menschen nur in der Geschichte. Das Wort Urfall (es ist also schließlich nur ein Wort!) will zu der bisherigen Analyse des Tatbestandes nicht etwas Neues, eine metaphysische Ableitung hinzufügen. Wir halten es fest lediglich als knappen Ausdruck für jenen ernsten Tatbestand einer Entscheidung wider Gott, die in jedem von uns streng persönlich, ja im tiefsten identisch mit der Person, und doch überindividuelle Menschheitstat ist; die ebenso schon vollzogen ist, wie sie in jedem Augenblicke jedes Lebens als echte Tat des innersten Willens sich erst vollzieht. Dabei ist uns der Ausdruck „Urfall" besonders brauchbar als Abgrenzung einmal gegen die in der Form unbrauchbare altdogmatische Theorie von Adams Fall, sodann gegen die Schleiermacher-Ritschl'sche Lehre von den geschichtlichen Einzel-

taten als den Urelementen der Welt der Sünde. Beide Theorien werden dem Tatbestande nicht gerecht, diese, da sie die Wesenhaftigkeit und überindividuelle Notwendigkeit unseres Fallens, jene, da sie seine persönliche Tathaftigkeit („Aktualität") in jedem Einzelleben und in jedem Augenblicke übersieht. Urfall — das ist der Fall, der unser Wesen ist und als solcher unser immer neuer persönlicher Wille.

Theologie des Glaubens.

Leitsätze.[1])

1. Die gegenwärtige Selbstbesinnung der Theologie drängt auf neues allseitiges Geltendmachen des reformatorischen sola fide hin. Das sola fide bietet sich als kritisches Prinzip dar, sowohl (I) um die Eigenart des biblisch-reformatorischen Christentums gegenüber allen anderen Religionen wie (II) um die Eigenart des theologischen Erkennens gegenüber einem System metaphysischer Wahrheiten auszudrücken.

I.

2. Das sola fide regelt z. B. das Verhältnis evangelischen Christentums zur Mystik. Die Erörterung dieses Verhältnisses ist durch die Mehrdeutigkeit des Wortes „Mystik" belastet.

a) Die Mystik als selbständige religiöse Lebensform ist der Todfeind biblisch-reformatorischen Christentums und durch keine „Synthese" mit ihm auszugleichen.

b) Das „Mystische" als Merkmal aller höheren Religion (Gewißheit um die Gegenwart Gottes in der Seele) ist auch dem Christentum eigen in der Gewißheit des Heiligen Geistes. Sie steht unter dem sola fide. Das bedeutet: die unio mystica ist nur in der Form der Gemeinschaft mit Gott, mit ihrem Abstande, ihrer Spannung und Inhaltlichkeit wirklich. Sie wird nicht Gegen-

---

1) Zuerst erschienen Zeitschr. f. syst. Th. II (1924) S. 281 ff. — Der Aufsatz gibt im wesentlichen einen Vortrag wieder, der auf der lutherischen Pfingstkonferenz in Hannover am 18. Juni 1924 gehalten wurde. Gegenüber den mündlichen Ausführungen ist die nachfolgende Darstellung z. T. verkürzt, z. T. wesentlich erweitert, letzteres vor allem unter dem Eindrucke der dem Vortrage folgenden Aussprache (vgl. auch die Einwände von P. Fleisch, Evangelische Wahrheit XV Sp. 196 f., Juli 1924), aber auch unabhängig davon. — Kritisch haben sich mit meinem Aufsatz befaßt E. Peterson, Über die Forderung einer Theologie des Glaubens. Zw. d. Z. III (1925) S. 281 ff.; H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, 1927, S. 134 ff.

stand religiösen Erlebens neben dem Glauben, sondern daß der Geist den Glauben schafft, ist das entscheidende „religiöse Erlebnis".

c) In diesem seinem Charakter als „Rechtfertigungsmystik" bringt das biblisch-evangelische Christentum die Paradoxie unseres Lebens aus Gott und vor Gott zu erschöpfender Durchführung. Darin besteht seine Absolutheit.

II.

3. Das sola fide ist bisher innerhalb der Dogmatik noch nicht hinreichend als Prinzip der Erkenntnis und Darstellungsmethode zur Geltung gekommen.

a) Der Glaube ist nur als immer neuer Akt wirklich, als lebendiges Durchmessen und „Aufheben" einer Spannung. Die Erkenntnisse des Glaubens gelten nur in actu, insbesondere nur in dieser lebendigen Spannung, die sein Wesen ist, und nicht gelöst von ihr.

b) Diese Eigenart des Glaubens hat nicht in Gesetzen des Seelenlebens, sondern in dem Wesen der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen ihren Grund. Daher ist für sie nicht die Religionspsychologie, sondern nur die systematische Theologie zuständig.

c) Die Theologie wird dem Glauben nur dann gerecht, wenn sie seine Spannung ausdrückt. Sie darf daher kein ruhendes System bieten, sondern muß die Bewegung des Glaubens in der Polarität sich gegeneinander spannender Gedanken darstellen.

4. Die Anwendung dieser Einsicht a) auf die Offenbarungsfrage (vor allem die Christologie), b) auf die Heilsfrage (Rechtfertigungslehre und Eschatologie) ergibt:

a) Die handelnde Gegenwart Gottes in Jesus Christus ist nicht nur ausschließlich dem Glauben erkennbar, sondern auch auf keine andere Weise theologisch zu beschreiben als durch den Hinweis darauf, daß Jesus Glauben findet. Der Glaube ergreift das, was zugleich Verhüllung ist, als Offenbarung Gottes und hebt somit immer wieder das „Ärgernis" in sich auf. Daher jede Christologie, die irgendwie in ruhenden Formeln über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus reden will, nicht nur zum Scheitern verurteilt ist, sondern vor allem eine Verletzung des sola fide bedeutet.

b) Das Walten der rettenden Liebe Gottes in seinem Richten ist niemals in ruhender theologischer Erkenntnis zu behaupten, sondern kann nur in der Bewegung des immer wieder die Furcht in sich aufhebenden Heils-Glaubens ergriffen werden. Die dogmatische Heilslehre läßt sich daher nicht von einem beherrschenden Gottesgedanken aus systematisch entwickeln, sondern muß von dem lebendigen Gottesverhältnisse furchtgeborenen Glaubens ausgehen und seine innere Bewegung wiedergeben. Eine Theologie der Liebe Gottes ist nur auf dem Hintergrunde des Deus absconditus, d. h. in lebendiger Spannung des Heilsglaubens zu der Furcht Gottes, die sich in dem Gedanken der doppelten Prädestination ausspricht, denkbar, also niemals als geschlossenes System. Daraus folgt, daß auch die Eschatologie kein ruhendes Bild geben kann, sondern in Furcht und Glauben von dem doppelten Ausgange und von der Apokatastasis zugleich reden muß.

Wir stehen in einer Zeit stärkster Selbstbesinnung der Theologie. Ihr entscheidender Zug ist ein neues, kräftiges Selbstbewußtsein und Selbständigkeitsbewußtsein des Glaubens. Das sola fide wird wieder zum Feldgeschrei evangelischer Theologie.

Das reformatorische sola fide ist umfassender Anwendung fähig. Davon bekommen wir in der Gegenwart einen lebhaften Eindruck. Es regelt zunächst das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft. Im Zeichen des sola fide tritt eine neue hochgemute Apologetik auf den Plan: nicht mehr die behutsame Gebietsabgrenzung zwischen Wissen und Glauben, zwischen einer gottlosen Welterkenntnis und dem „praktischen" Gebiete der „Glaubensurteile"; auch nicht mehr die Bewertung des Glaubens als geringerer Form der Erkenntnis gegenüber dem philosophischen Begriff. Sondern der Glaube erscheint als „der tiefste und eigentümlichste Akt unseres Geistes", als die „Einkehr in den tiefsten Grund des Daseins", als innerste Wirklichkeitserfassung, der gegenüber alle „theoretische" Erkenntnis, auch ihr grundlegender Akt, die intellektuale Anschauung der idealistischen Philosophie, erst ein Zweites, Bedingtes, Abgeleitetes ist. „Persönliche Überzeugung, persönliche Entscheidung ist

die Form aller Wahrheit in ihrem unbedingten Grunde und ihrer Ganzheit."[1]) Der Glaube wird wieder als tiefstes Wort auch der Philosophie und aller Erkenntnis erfaßt. Philosophie und Wissenschaft wurzeln im Gottesgedanken. Sie erkranken, wenn sie diesen Ursprung verleugnen. Nicht mehr hat der Glaube sein Recht vor dem Forum der Wissenschaft zu begründen, sondern umgekehrt wird dem Erkennen und der Wissenschaft ihr Grund im Glauben gezeigt — das ist der neue „Beweis des Glaubens".

Aber nicht nur für die Auseinandersetzung mit der Wissenschaft, sondern für die eigensten Probleme der Theologie hat das sola fide maßgebende Bedeutung. Es sichert zunächst die Eigenart des biblisch-reformatorischen Christentums innerhalb der Religionsgeschichte und wehrt jeden Versuch des Synkretismus ab. Es bezeichnet sodann das Besondere theologischen Erkennens gegenüber irgendeiner wissenschaftlichen Metaphysik und schreibt der Dogmatik ihre eigentümliche Struktur vor. Die erstere der beiden Anwendungen des sola fide ist schon von den Reformatoren selber vollzogen.[2]) Die zweite blieb ein bescheidener Ansatz; hier hat die theologische Arbeit der Gegenwart weiterzubauen.

I.

Wer verstanden hat, was G l a u b e ist, der kennt die klare Scheidelinie gegen römisches Christentum, gegen die Mystik, gegen halbheidnische moderne Mysterienreligionen wie die anthroposophische „Christengemeinschaft."

Wir beschränken uns an dieser Stelle auf die Auseinandersetzung mit der Mystik als das zur Zeit brennendste Problem. Auch das Problem des Katholizismus ist zu einem Teile die Frage der Mystik.

Dabei kommen wir freilich sogleich in eine ernste Verlegenheit. Das Wort „Mystik" ist keineswegs eindeutig. Es wird sehr eng und sehr weit genommen. Die einen, wie z. B. Ritschl, beziehen es nur auf die plotinisch-areopagitische Unendlichkeitsfrömmigkeit in allen ihren Abwandlungen; die andern, vor allem der populäre Sprachgebrauch, setzen das Mystische der religiösen Innerlichkeit

[1]) Vgl. etwa Brunstäd, Die Idee der Religion. 1922. S. 159ff. E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926, bes. S. 78, 81 f.

[2]) Für Luther vgl. H. Voßberg, Luthers Kritik aller Religion. 1922.

überhaupt gleich.[1]) Zwischen diesen Grenzfällen wiederum bewegt sich der Sprachgebrauch in einer Fülle von Möglichkeiten. Gerne läßt die moderne Erlebnisfrömmigkeit sich „Mystik“ nennen, obgleich sie mit dem Ernste der echten Mystik, die auch jedes „religiöse Erlebnis“ hinter sich läßt, nicht das Geringste zu tun hat.

Wir nehmen, um einen Ansatz zu gewinnen, die Mystik zunächst in jenem engsten Sinne. So hat Fr. Heiler im Anschlusse an Ritschl sie der prophetischen Offenbarungsreligion gegenübergestellt. Ihre Merkmale lassen sich am besten an ihrem Gottesgedanken, Heilsgedanken und Heilswege aufzeigen. Sie sind bekannt genug. Gott ist das ruhende, höchste Sein, jenseits aller Bestimmungen und Prädikate, die Abstraktion von allen Konkretheiten. Das Heil besteht in der unmittelbaren, „substantiellen“ Berührung, ja dem Einswerden der Seele mit dieser Gottheit, in der unio. Da der Gottesbegriff in strengster Transzendenz gedacht wird, ist der Weg zur Einheit die Lösung von der Außenwelt und allen ihren Inhalten, von der Gemeinschaft und allen ihren Beziehungen, von dem geschichtlichen Ich und allen seinen Gedanken oder Wollungen, ja vom Ichbewußtsein selbst: jenseits von Geschichte und Gemeinschaft wird die unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit gesucht — im mystischen Tode restlosen „Entwerdens“ versinkt das Ich in Gott.

Über das Verhältnis dieser Gedanken zu dem biblischen Christentum ist kein Wort zu verlieren. Der Gottesgedanke steht in schroffem Gegensatze zu dem ethischen Personalismus und Voluntarismus der biblischen Gottesanschauung, der Heilsgedanke zu der biblischen „Kindschaft“ und Gemeinschaft in der Gemeinde Gottes, die Auffassung des Heilsweges zu den biblischen Begriffen der Offenbarung und des Glaubens. Gewiß ist nun diese Mystik vielfache Synthesen mit der biblischen Religion eingegangen. Augustins Gottesgedanke bedeutet eine Synthese des summum ens und des biblischen Herrn

[1]) A. Schweitzer, Kultur und Ethik (Kulturphilosophie, Zweiter Teil), 1923, S. XVII f. scheint „Mystik“ und religiöses Erleben als Tauschbegriffe zu gebrauchen. Ähnlich bezeichnet E. Spranger, Psychologie des Jugendalters, 1924, S. 285 als immanente (im Gegensatz zur eigentlichen, der transzendenten) Mystik das, was man sonst allgemeine Erlebnisfrömmigkeit nennt. Vgl. für den Sprachgebrauch Fr. Heiler, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. 1919. S. 4 f.

und Gottes. Das Heilsgut wird in einer Verbindung von Gemeinschaft im Reiche Gottes und unio gesucht. Der Heilsweg ist nicht immer spröde gegen die Geschichte, gegen Dogma und Kultus geblieben, sondern gerade an ihnen vermochte die Mystik sich zu entzünden — es sei nur an die Christusmystik, die Kult- und Sakramentsmystik erinnert. Der mystische Tod und der Tod in der Rechtfertigung schienen oft genug das Gleiche zu bedeuten. Welt- und wirkensvergessene Kontemplation führte durch die unio zum Werkzeugbewußtsein und (man denke an Ignatius) zu mächtiger, leidenschaftlicher Aktivität.

Indessen diese tatsächlichen Synthesen ändern nichts an dem schneidenden Gegensatze der Elemente. Wer das Wort „Glaube" ausspricht, der kommt über den Widerstreit nicht hinweg. Glaube weist in das Verhältnis des Ich zum Du, mit seinem Abstande, seinem immer wieder überwundenen Gegensatze, seiner Inhaltlichkeit. Glaube weist in die Geschichte. Es ist darum Fr. Heiler aufs schärfste zu widersprechen, wenn er nicht nur die tatsächliche Synthese von Mystik und „prophetischer" Frömmigkeit in der Kirchengeschichte feststellt, sondern die Synthese auch als Ideal hinstellt.[1]) Sein Urteil ist ein Beweis dafür, was dabei herauskommt, wenn Religionspsychologie und religionsgeschichtliche Arbeit, statt selber von systematisch geklärten, theologischen Überzeugungen geleitet zu sein, ihrerseits Maßstäbe, Zielsetzungen, Ideale begründen

[1]) Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. S. 28f. „So enthalten die beiden polaren Typen des höheren religiösen Lebens besondere unvergleichliche Werte: sie in einer Synthese zu vereinigen, war das Bemühen der vergangenen Jahrhunderte und wird das Ideal der künftigen religiösen Entwicklung sein." Das Folgende grenzt diese Synthese allerdings stark ein. Zunächst durch den Satz: „In dieser Synthese gebührt aber der prophetischen Offenbarungsreligion, soferne sie Persönlichkeitsreligion und Gemeinschaftsreligion ist, das Übergewicht." (Von H. gesperrt!) Sodann dadurch, daß H. den „starken mystischen Einschlag in diese Persönlichkeits- und Gemeinschaftsreligion", den er für notwendig hält, mit sehr allgemeinen Wendungen beschreibt, die eigentlich dem weitesten Begriffe der Mystik, nicht dem von H. sonst verwendeten engsten entsprechen. Z. B.: „sie muß aus den versteinerten Dogmengebilden immer wieder das frische Quellwasser religiösen Lebens hervorschlagen." Als ob das nicht Sache des lebendigen Glaubens wäre! — Zum Ideale der Synthese vgl. noch Heilers Schrift „Das Wesen des Katholizismus", 1. Aufl. S. 91. 133. Zur Kritik sagt Vortreffliches Fr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung. 1921. S. 55ff. 59.

sollen. Man kann als Jünger des biblischen Christentums nicht „auch" der Mystik in jenem engsten Sinne ihr Recht wahren wollen. So unerhört eng es dem Religionshistoriker, der von der Fülle der Erscheinungen und den reichen Möglichkeiten ihrer Verbindung und Durchdringung hingenommen ist, vorkommen mag — hier gilt nur ein Entweder-Oder. Die Synthese wäre nichts als Synkretismus, und das „Auch" nichts als Verrat am biblischen Glauben.

Dennoch drückt sich in der Rede von der Synthese, freilich höchst unglücklich, ein Wahrheitsmoment aus, das wir nicht übersehen dürfen. In der Mystik sind Momente, die aller echten Gotteserfahrung eignen, verselbständigt, isoliert, abgelöst zu einer besonderen Religion. Wir werden zeigen, wie in der biblischen Gotteserfahrung die Mystik gleichsam „aufgehoben" ist, wie sie das, was die Mystik isoliert, unter sich begreift.[1]) Die „Christusmystik" in einem noch zu beschreibenden Sinne gehört zur „prophetischen" Frömmigkeit wesentlich hinzu. Der biblische Personalismus ist zugleich Gewißheit des Heiligen Geistes. Wer das erkannt hat, vermag nicht mehr von einer notwendigen Synthese der Mystik und der Offenbarungsreligion zu sprechen. Diese Rede kann immer nur dann ein Ohr finden, wenn die biblische Gottesgemeinschaft nicht in ihrer ganzen Tiefe und Fülle verkündigt wird. Einer ihrer „Mystik" beraubten, verengten und verarmten biblischen Religion gegenüber hat der Ruf nach Mystik gegensätzliches Recht. Nur als Ruf nach „Synthese" bleibt er gerade im Banne der falschen, engen Erfassung prophetisch-biblischen Christentums, ganz davon zu schweigen, daß er das Mystische an aller Gotteserfahrung mit der Mystik als verselbständigter Gotteserfahrung verwechselt.

Die Mystik hat antithetisches Recht 1. gegenüber allem dogmatischen Rationalismus, der das Geheimnis des offenbaren Gottes in seinen theologischen Begriffen wesentlich zu erschöpfen meint. Es ist das Wesen der Mystik, daß sie das Überschwengliche und Unaussprechliche, das aller Gotteserfahrung eignet, isoliert und als das Ganze nimmt.[2])

---

[1]) Vgl. auch E. Schäder, Das Geistproblem der Theologie. 1924. S. 21ff.

[2]) Vgl. R. Ottos Definition der Mystik. Das Heilige. 12. Aufl. 1924. S. 22: „Mystik ist ... ihrem Wesen nach allerorten Höchstspannung und Überspannung

2. Insbesondere erinnert die Mystik gegenüber allem bloßen Personalismus der Frömmigkeit daran, daß unser Leben von Gottes Lebendigkeit ganz und gar durchwaltet und getragen wird und daß die Höhe des Gottesverhältnisses erst erreicht ist, wenn wir — mit Luther zu reden — „durchgottet“ werden. Aber die Mystik vergißt dabei, daß der uns Umfangende und uns in sein Leben Hereinnehmende der Schöpfer, Herr und Richter bleibt, daß daher „Durchgottung“ nur auf dem Wege frei gewährter Gemeinschaft zustande kommt.

3. Die Mystik hat mit ihrer Weltabgezogenheit antithetisches Recht gegenüber aller einseitig weltbezogenen Diesseitsfrömmigkeit, wie sie weithin und lange Zeit als der wahre Protestantismus galt. Alle echte Frömmigkeit lebt in der Polarität von Weltbezogenheit und Weltabgezogenheit, von „Andacht“ und „Weltlichkeit“. Die fromme Stellung zur Welt ist gleichzeitig ein die-Augen-Öffnen und ein die-Augen-Schließen. Denn die Wirklichkeit, in der wir stehen, ist zugleich Offenbarung Gottes, in der er uns begegnen will, und doch Verhüllung, hinter die wir dringen müssen, um Gott zu erfassen. Das gilt sogar von der Heilsgeschichte, das gilt vollends von der Wirklichkeit, die wir ethisch gestalten sollen. Nur als die Pilger, nur als die Ausziehenden sind wir in rechtem Sinne weltlich. Nur wenn wir die Augen für die bunte Vordergrundswirklichkeit zu schließen vermögen, haben wir sie wirklich offen, die Welt von Gottes Willen aus zu sehen. Diese Polarität, die jedem Momente unseres Lebens vor Gott wesentlich eigen ist, kommt psychologisch in dem Wechsel von Andacht und Berufswirken zur Geltung. Die Mystik isoliert die eine Seite der Sache: die Weltabgezogenheit. Sie vermag im Geschichtlich-Diesseitig-Konkreten zuletzt nur die Verhüllung, nicht auch die durchscheinende Offenbarung zu sehen. Sie will „von Bildern kommen“, um zu Gott zu gelangen, und verliert damit doch die Inhaltlichkeit, in der Gott sich offenbaren will.

4. Endlich vertritt die Mystik in ihrer Art ein Lebensinteresse der Frömmigkeit gegenüber allem bloßen Historismus und Objektivis-

---

der irrationalen Momente in der Religion, und wenn sie als solche verstanden wird, wird sie verständlich.“

mus der Heilstatsachen-Theologie, wenn sie als Christusmystik geltend macht: alles liegt daran, daß Christus in uns geboren werde, daß wir mit ihm sterben und auferstehen. Biblisch-reformatorisches Christentum lebt davon, daß der im Glauben erfaßte Christus „für uns" zugleich zum Geheimnis des Christus „in uns" wird. Es läßt sich nur in der unlösbaren Beziehung von Geschichtlichkeit und Gegenwärtigkeit Christi, von Abgeschlossenheit und Unabgeschlossenheit der Heilstatsache, von transsubjektiver Objektivität und innerseelischer Aktualität der Heilsgeschichte ausdrücken. Wieder isoliert die Mystik, soweit sie zu der biblischen Geschichte in Beziehung tritt, die eine Seite der Sache: der Christus „für uns" wird nur zum Symbol und Anregemittel jenes innerseelischen Geschehens, das „Christus in uns" bedeutet. Aber diese Lösung rächt sich. Denn das „Sterben mit Christus" verliert, von der Begründung in der Gerichts- und Heilstatsache des „Christus für uns" gelöst, seine personhafte Tiefe: der mystische Tod ist etwas anderes als das Gericht der Rechtfertigung.

Die vier Züge, die wir hervorhoben, lassen sich zwanglos auf zwei zurückführen: die Betonung der schlechthinnigen Transzendenz der Gotteswirklichkeit und das Interesse an dem Erleben der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in der Seele. Beide Züge betreffen zunächst nur die Formbestimmtheit des Gottesverhältnisses, und insofern weiß alle lebendige Religion, vor allem die biblische, von ihnen. Aber das ist nun das Kennzeichen der Mystik, daß sie diese Formen abgezogen von ihrem Inhalte als das Ganze der Religion, als erschöpfenden Inhalt behandelt. Die Form treibt die Inhalte, an denen allein sie Recht hat, aus. So wird aus der Unbedingtheit (in der Transzendenz und Immanenz zusammenliegen) die Absolutheit im Sinne der Gelöstheit, aus der Unmittelbarkeit die Unpersönlichkeit der Gotteserfahrung.

Diese Sätze haben einerseits den unversöhnlichen Gegensatz des biblisch-reformatorischen Christentums zur Mystik als selbständiger Religion endgültig klar gemacht. Andererseits zeigen sie, daß es Sinn hat, von dem „Mystischen" in aller Gotteserfahrung zu sprechen.

Der Ort des „Mystischen" im Christentum ist die Lehre vom Heiligen Geiste. Ihr wird, schon um der Auseinandersetzung mit

der Mystik willen, heute besonders ernste theologische Arbeit zu gelten haben. Soviel ist von vornherein deutlich: will man überhaupt von der Mystik biblischen und reformatorischen Christentums reden, so ist sie jedenfalls eine höchst paradoxe, indirekte. Sie steht unter dem sola fide. Es gibt keinen Verkehr mit Gott außer im Glauben an sein Wort, keine unio außer in dem persönlichen Verhältnis der Gemeinschaft. Darin liegt Abstand, Spannung, Inhaltlichkeit. Die Einheit mit Gott wird nie anders wirklich als in einer Gemeinschaft, die mit Vergebung der Sünde nicht nur begann, sondern dauernd nur durch sie besteht — das ist der Abstand. Die Gegenwart Gottes in der Seele ist nie Gegenstand eines umschreibbaren, ruhendem Genusse zugänglichen Erlebnisses, sondern im Akte des Glaubens nur wirklich — das ist die Spannung. Endlich: die Einheit mit Gott besteht darin, daß wir seine Gedanken zu denken anheben, daß sein Wille unser Wille, seine Liebe unsere Liebe wird, daß wir Werkzeuge seines Wirkens werden — das ist die Inhaltlichkeit.

An nichts wird der paradoxe, dialektische Charakter dieser christlichen „Mystik" deutlicher als an ihrem Verhältnis zum Schuldbewußtsein.[1]) „Schuldbewußtsein ist der religiöse Ausdruck für den absoluten Widerspruch zwischen Gott und Mensch." Aber die schneidende Erfahrung der Gottesferne ist nicht möglich ohne Nähe Gottes. Umgekehrt kann es für uns Menschen keine Erfahrung der Einwohnung G o t t e s geben ohne in der Geschiedenheit von Gott. Mystik und Schuldbewußtsein spannen sich gegeneinander, aber sie fordern sich auch. Buße und Glaube sind Gegenwart des Heiligen Geistes. Gerade dort — so weiß biblisch-reformatorisches Christentum — wo der Abstand in seiner ganzen Tiefe erfahren wird, wo der Mensch vor Gott verzagt und sein Gericht an sich erleidet; wo er nichts in sich „erlebt", sondern nur in wagendem Glauben von sich selber wegsieht auf Gott, da ist Gott in der Seele gegenwärtig. In der größten Unterscheidung ist die Einheit da. In ipsa fide Christus adest. Der Glaube ist die Form, in der allein, in der aber auch wirklich Gottes Einwohnung sich vollzieht. Er lebt nicht von irgend-

---

[1]) Vgl. P. Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.) 1912. Heft 1. 2,40 M.

welchen „Erfahrungen“ und „Erlebnissen“, sondern er selber ist (wenn denn einmal so geredet sein darf) das eigentliche „religiöse Erlebnis“. Mit diesem Satze ist dann aber der Begriff des religiösen Erlebnisses völlig zersetzt. Denn der Glaube will nicht um sich wissen. Die Reflexion ist seine Gefahr. Glaube ist er nur als der ständige actus des sich in Gottes Arme Werfens. Die Reflexion verletzt seine Aktualität und zerstört ihn damit. Diese Einwohnung Gottes in der Seele kann also nicht erlebt und genossen, sondern nur gelebt werden.

Will man das Wort Mystik im weiteren Sinne überhaupt auf das biblisch-reformatorische Christentum anwenden, so hat es gutes Recht, von „Glaubensmystik“ oder „Rechtfertigungsmystik“ zu reden. Das Paradoxe und Dialektische christlicher Mystik ist damit scharf bezeichnet.[1])

[1]) Der christliche Glaube kann die Sprache der Mystik reden, aber es ist eben doch nur ihre Sprache, mit durchaus anderem Sinne. Es sei an Johannes, Paulus und Luther erinnert. Johannes spricht in den Ausdrücken hellenistischer Mystik von der unio mystica: Ich in euch, ihr in mir usw. Aber es kann kein Zweifel sein, daß sich darin nur das überschwengliche Geheimnis des Glaubens ausspricht. Der Verkehr der Jünger mit dem erhöhten Herrn (das ist die Seele des Johannes-evangeliums) ist ganz und gar auf Glauben gestellt. — Paulus verwendet Röm. 6 die Terminologie der hellenistischen Mysterienreligionen vom Sterben und Auferstehen mit dem Gotte. (Vgl. auch Knopf, Die Briefe Petri und Judä. 1912. S. 43). Aber die Unterschiede sind deutlich. Vgl. J. Geffcken, Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert nach Christus, S. 68, in bezug auf die heidnischen Mysterienvorstellungen: „Solche Vorstellungswellen können den Apostel umströmt haben. Aber es ist zu bedenken, daß in seiner Anschauung die Menschheit nicht den Tod und die Auferstehung Christi nachbilden soll, sondern daß in diesem Schicksal des Herrn auch das Los der Menschheit schon von vornherein umfaßt war (von mir gesperrt!), eine Vorstellung, die der heidnischen Mystik ganz fernsteht.“ Das Mitsterben vollzieht sich nicht durch eine mystische praeparatio, wie in den Mysterienreligionen, nicht durch Nachbilden des am Gotte Geschehenen, sondern durch Aneignen des Christustodes im Glauben. — Luther vermag die Rechtfertigung durch Christus, den vollendeten Gegensatz zur eigentlichen Mystik, paradox-mystisch auszudrücken: Du, Herr Christus, meine Gerechtigkeit, ich deine Sünde. Bei Luther sind unio mystica und Rechtfertigung eins und dasselbe — der rechtfertigende Glaube ist ja selber ohne unio mystica nicht denkbar. Erst die Orthodoxie hat, statt Luthers wundervoller Einheit, jene „merkwürdige Gedoppeltheit“ im Zentrum ihrer Frömmigkeit. (Vgl. dazu W. Koepp, Wurzel und Ursprung der

Das Christentum bewährt seine Absolutheit darin, daß es in der tiefen Synthese der Rechtfertigungsmystik[1]) lebt. Diese Synthese ist das Wesen des Christentums, sie ist gegeben, und es hat keinen Sinn, die Synthese der „prophetischen Offenbarungsreligion“ und der Mystik zu fordern. Die Endgültigkeit des Christentums ist in einer christlichen Kritik aller Religionen daran zu erhärten, daß in der christlichen Gotteserfahrung die Wahrheit aller Frömmigkeit zur Erfüllung kommt und daß umgekehrt die mit dem Christentum konkurrierenden Religionen Züge der Wahrheit isolieren und dadurch das Ganze entstellen.

Aber eben hier erhebt sich noch einmal die Frage, ob wir mit alledem das Recht des Mystischen auf christlichem Boden nicht unerlaubt eingeengt haben. Ist die biblische und Kirchengeschichte ohne die besonderen ekstatischen Erlebnisse der Propheten und Apostel überhaupt zu denken? Und weiß nicht jedes ernste Christenleben von unmittelbaren Erfahrungen der Einwohnung Gottes zu erzählen? Wir behandeln die beiden Fragen, in deren Nebeneinander die (nicht in jeder Hinsicht unbedenkliche) Unterscheidung von „primärer“ (prophetischer) und „sekundärer“ (gemeindlicher) Gotteserfahrung sich geltend macht, nacheinander.

Ohne Zweifel, die biblischen Propheten und Apostel sind ohne besondere Bekundungen Gottes in ekstatischen Erlebnissen nicht vorzustellen. In der Gegenwart drängt die Gestalt des Sadhu Sundar Singh die Frage nach der Bedeutung des Ekstatischen im Christentum stark auf. Man kann es verstehen, wenn gerade die Bibelwissenschaftler, die Kirchenhistoriker und Religionspsychologen die lutherische Beschränkung des Verkehrs mit Gott auf Wort und Glauben, wenn sie vollends Ritschls Verdikt über die „Mystik“ und über die Behaup-

---

orthodoxen Lehre von der unio mystica. ZThK. 1921. S. 51ff.) Gewiß lassen die Orthodoxen die unio zeitlich mit der Rechtfertigung zusammenfallen, aber wesentlich folgt sie ihr nach.

[1]) Es ist wohl deutlich geworden, daß dieser Ausdruck nicht eine Mischung von Mystik und geschichtlicher Offenbarung bedeutet und daher von der berechtigten Kritik, die Gogarten (Die religiöse Entscheidung. 1921. S. 60) an den modernen Mischungsversuchen übt, nicht getroffen wird.

tung unmittelbarer, außerordentlicher Kundgebungen des erhöhten Herrn als unerträgliche Vergewaltigung der lebendigen Frömmigkeit empfinden. Daß der Weg des Glaubens der normale Umgang mit Gott sei, wird nicht bestritten; aber müssen in der Gemeinde des Glaubens nicht *einige* mystische Schau und Erkenntnis Gottes haben? Ist nicht in diesem Sinne die Anerkennung einer „doppelten Frömmigkeit" in der Gemeinde unbedenklich, ja notwendig?[1])

Der reformatorische Satz, daß Gott mit uns nur durch das Wort und wir mit Gott nur durch den Glauben handeln, bedeutet keine Abweisung oder Geringschätzung der besonderen ekstatischen Erlebnisse. Unsere Reformatoren waren zwar insgesamt nicht „Ekstatiker". Aber wir hüten uns schon darum, hieraus ein Werturteil über das Ekstatische bei den Propheten und Aposteln abzuleiten, weil die Reformatoren wirklich nur *Reformatoren* sein wollten und jedenfalls nicht in dem Sinne wie etwa Jeremia oder Paulus Offenbarungsträger, Männer „primärer" Gotteserfahrung genannt werden können. Jene reformatorische Formel ist streng *theologisch* gemeint und hat mit der Vielfalt religionspsychologischer Möglichkeiten nichts zu tun. Welches ist ihr Sinn?

Sie bedeutet wahrhaftig nicht die Leugnung des Außerordentlichen in Gottes Weise, zu den Menschen zu reden. Luther wies freilich im heißen Ringen mit den Schwärmern nachdrücklich auf die Predigt des Wortes als den einzigen Weg hin, auf dem Gott einem Menschen seinen Geist verleihe. Von daher ist im Luthertum das Mißtrauen gegen jede Art außerordentlicher Erfahrung oder Berufung geblieben. Indessen diese Stellungnahme will aus dem Kampfe gegen die Spiritualisten geschichtlich verstanden sein und nicht als das letzte Wort der reformatorischen Theologie dogmatisiert werden. Der tiefere Sinn ist dieser: alle Kundgebungen Gottes, und gerade die außerordentlichen, werden als göttlich nur daran

---

[1]) Vgl. E. Petersons Aufsatz in Zeitschr. f. system. Th. II (1924), S. 146ff. Seinen energischen und anregenden Fragezeichen zur bisherigen Behandlung der Mystik in der Theologie müßte ich freilich meinerseits als einer, der sich mitgetroffen fühlt, allerlei antikritische Fragezeichen entgegensetzen. Am meisten überrascht die Sicherheit, mit der die *metaphysische* Eigenart des mystischen Erkennens festgelegt wird (164f.).

erkannt, daß sie „Wort“ sind. Das heißt: die Offenbarung Gottes bezeugt sich durch ihren persönliche Gemeinschaft begründenden Inhalt. Dieses und nicht der, praktisch freilich notwendige, Hinweis auf den geordneten Weg der kirchlichen Predigt ist der eigentliche Sinn der reformatorischen Rede vom „Worte“. Darin liegt dann aber zweierlei. Zunächst: nicht das Außerordentliche als solches, nicht die formale Wunderhaftigkeit der Vision oder sonstiger ekstatischer Erlebnisse verbürgt ihre Göttlichkeit — warum sollten sie nicht vom Teufel sein? — sondern ihr Inhalt. Sodann: dieser Inhalt ist der eine, durch den Gott mit Menschen handelt: des Menschen Armut und Gottes Fülle, des Menschen Schuld und Gottes Wille zur Gemeinschaft, mit einem Worte: Christus. Die Vision mag als Vorschmack himmlischer Seligkeit weit über den christlichen Alltag hinausgehen — ihre Echtheit bekundet sie doch nur dadurch, daß das bekannte Antlitz Christi erscheint, daß der geschaute Himmel wie Jesus anmutet, vor allem auch, daß die besonderen Erfahrungen der im Glauben gewissen Erzieherart Gottes entsprechen und im Zusammenhange einer Glaubensgeschichte mit Gott Sinn und Licht bekommen. Daher führt keine außerordentliche Erfahrung über den Weg des Glaubens hinaus. Sie kann für den Glauben als Erquickung (aber vielleicht auch als Versuchung!) Großes bedeuten — aber doch nur so, daß sie zuvor dem Glauben sich als Gotteswort vergewissert hat. Es gibt keine „direkte“ Bekundung Gottes, die jenseits des sola fide läge. Das gilt für alle prophetischen Berufungen, das gilt auch für die Erscheinungen des auferstandenen Christus. Wie immer man sie denken möge — das Zutrauen dazu, daß sie echte Bekundungen des Lebendigen waren und nicht Spuk, konnte nur aus jener Gewissensgeschichte der Jünger, insonderheit des Petrus, mit dem Geschichtlichen wachsen und blieb Glaube. Daher ist die Gegenüberstellung von Glaubenserkenntnis und mystischer Erkenntnis unklar und verkehrt. Auch die „mystische“ Erkenntnis bleibt Glaubenserkenntnis. Man kann nur zwischen dem Ordentlichen und dem Außerordentlichen, zwischen dem Tageserleben und dem Ekstatischen unterscheiden. Das Ekstatische hat seinen Maßstab am Geschichtlichen, die „Schau“ am Glauben.

Wenn wir so auch den ekstatischen Erlebnissen gegenüber das sola fide geltend machen, so soll damit das πολυτρόπως göttlichen Redens (Hebr. 1, 1) weder geleugnet noch gering geachtet werden. Aber auch das Außerordentlichste und gerade es muß durch die Frage nach seiner Göttlichkeit, nach der Gültigkeit seiner Inhalte hindurch — und da bleibt es bei dem sola fide.

Damit ist im Grunde die Entscheidung auch über die zweite Frage, nach den Erfahrungen der Einwohnung Gottes im schlichten Christenleben, schon gefallen. Gewiß werden dem Glaubenden immer wieder Erfahrungen des in ihm wirksamen göttlichen Lebens geschenkt. Sie sind freilich von anderer Art als die Mystik sie beschreibt: der Christ erlebt Stunden seligen Friedens in Gottes Vaterliebe, überschwenglicher Freude, froher Kraft, Gottes Willen zu tun; er weiß um die Seligkeit, in besonderem Dienste an den Brüdern die Einheit mit dem lebendigen Herrn, der ihn jetzt als Werkzeug benutzt und durch ihn handeln will, zu spüren. Er kennt die Freude nicht nur an Gott, sondern mit Gott (Luk. 15, 9f.), die tiefstes Einssein mit ihm bedeutet. Es gibt Höhenstunden im Christenstande, ohne Frage, und es kann scheinen, als führten sie über den Stand der Rechtfertigung des Gottlosen hinaus zu einer höheren Stufe der Kindschaft.

Aber das ist doch nichts als Schein. Alles neue Leben des Christen entsteht dauernd nur daraus, daß er als der Sünder von Gott in den Tod gegeben wird und darin doch das unbegreifliche Wunder der Liebe erfährt. Alles „Fühlen" der Einwohnung Gottes wird nur aus dem „fühllosen" Glauben geboren, nicht nur erstmalig, sondern immer aufs neue. Noch mehr: der Glaube ist nicht nur der Grund, von dem alle Erfahrungen des im Menschen wirksamen göttlichen Lebens ausgehen, sondern auch die Form, in die sie immer wieder eingehen. Wer unter Gottes Gericht steht, der ist unendlich mißtrauisch gegen sich selbst geworden. Er wird auch angesichts der offenkundigsten „Erfahrungen" neuen Lebens die Frage nicht los, ob nicht auch darin der alte Mensch sein Wesen habe, nur verhüllter und gefährlicher denn bisher. Wie wenig sicher ist es, ob nicht gerade in den Höhestunden der Satan unser begehrt und uns heimlich schon zu Fall gebracht hat! Wie unmerklich kann das

freudige Verspüren des „Lebens aus Gott“ umschlagen in die Überheblichkeit des Eritis sicut Deus, das bewährte Gottvertrauen in Selbstvertrauen, das neue selbstlose Selbstgefühl in die furchtbarste, die religiöse Selbstgefälligkeit! Jedenfalls: wer könnte diesen Fragen wehren, ihm alle Erfahrung des Heiligen Geistes zu zersetzen? Aus der Qual dieser Reflexion werden wir nur durch das weggewandte Vertrauen auf die Gottesmacht Christi, der mit uns zu handeln begonnen hat, erlöst. Die Erfahrungen mit ihrer Fraglosigkeit, die immer wieder Fragwürdigkeit werden kann, lassen wir hinter uns und glauben, aus aller Skepsis gegenüber dem Neuen in uns heraus, an Christus den Lebendigen, der uns erneuert hat und fortgehend erneuert auch dort, wo wir nur das alte Wesen sehen.[1]) So werden wir aus den Erfahrungen immer wieder in „fühllosen“ Glauben gewiesen. Wie sie vom Glauben ausgehen, so gehen sie in ihn aus — aus Glauben in Glauben. Das Verspüren der „Einwohnung“ des Heiligen Geistes ist zuletzt nichts Selbständiges neben dem Glauben, sondern wird umfaßt und durchwaltet von dem sola fide.[2])

Die Auffassung der unio, mit der wir es bisher zu tun hatten, blieb mit ihrer personalen und ethischen Art innerhalb der Grenzen biblisch-evangelischen Gottesverhältnisses. Der echten Mystik steht sie ferne. Von ganz anderer Art ist der moderne Versuch, eigentlich mystischem Erleben ein Recht im evangelischen Christentum und Kultus zu erkämpfen.[3]) Da ordnet man die mystischen Erlebnisse der „Einung“ der „ruhigen Zuversichtsstimmung des Gläubigen, allezeit vor dem Angesichte Gottes zu leben“ als höhere Stufe, als „Höhepunkte geistlichen Lebens“, „Silberblicke und Vollendungen unserer Kindschaft“ über. Der Gottesdienst bekommt die Aufgabe, diese unio in bewußtem Aufbau und Seelenführung hervorzurufen,

---

[1]) Vgl. auch in Zeitschr. f. system. Th. I S. 782f.

[2]) Lehrreich ist es, an zwei Männern wie Osiander und Johann Arnd das evangelische und das unevangelische Verständnis der Erfahrung göttlicher Gegenwart und Einwohnung zu vergleichen; s. E. Hirsch, Die Theologie des Andreas Osiander. 1919. S. 238f.

[3]) R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. 1923. S. 171ff. Schweigender Dienst.

ja zu erzwingen.[1]) Er steigert sich zum „schweigenden Dienste“, zur „sakramentalen Feier der Nähe Gottes im Schweigen“. Sowohl die Beschreibung der unio wie ihre Vorbereitung ist hier durchaus mystisch gedacht: „Zum äußeren Schweigen kommt dann das innere, das gänzliche Sabbathalten und Stillesein der Seele und aller ihrer Kräfte, das ruhige Einsinken in den ewigen Grund, das hohe Wunder der Einung selber.“ Der von R. Otto vorgeschlagene Kultus, mit seinen zwei Teilen, dem Predigtgottesdienste und dem Sakramente der unio, bedeutet wahrhaftig eine „Synthese“, wenn man das Zusammenfügen des Unvereinbaren so überhaupt nennen darf. Kein Zweifel, daß das mystische Stück („eine zweite Höhe, die noch höher ragt als der erste [Teil])“ das evangelische der Wortverkündigung durchaus in den Schatten stellen und zum bloßen Vorspiel entwerten muß. Man vergleiche nur einmal Ottos Vorschlag zur Kultusreform mit K. Holls Gedanken zur Sache,[2]) um zu spüren, wo Verständnis für das besondere Wesen evangelischen Gottesdienstes ist und wo nicht. Auch wir begehren im Gottesdienste die Erfahrung der Gegenwart Gottes, die, weil er der lebendige, uns bezwingende Geist ist, immer zugleich „Einung“ bedeutet. Aber diese unio ist nicht „das ruhige Einsinken in den ewigen Grund“, sondern das Hingerissensein von der aufs neue verkündigten Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes. Sie vollzieht sich unter der Macht des lebendigen Wortes Gottes, in dem er selber gegenwärtig ist. Gewiß verspürt die Seele dabei Überschwengliches, sie wird oft gerade durch das selige Wort Gottes in ein Jenseits aller Worte geführt, wo die betende Antwort auf Gottes Gegenwart im verkündigten und gehandelten Evangelium zum Schweigen unaussprechlichen Dankes und Gelübdes werden will.

[1]) Es scheint mir weder zufällig noch unbedenklich, daß Otto von der Bedeutung der Liturgie für das Erleben der göttlichen Gegenwart und Einung geradezu theurgische Ausdrücke gebraucht. S. 176 ist die Rede von dem „weise leitenden Liturgiker“, „der die hohe Kunst kennt ..., die Andacht vereinten Gebetes so zu stärken, daß es zur Beschwörung wird und den Ewigen herabzwingt (!) auf Grund seiner Verheißung ...“ usw. Mit dem Gebete des Neuen Testamentes hat solche Liturgie nichts mehr zu tun. Man achte nur auf die Dynamik des Gebetsaktes, die S. 177 beschrieben wird.

[2]) K. Holl, Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen? Ges. Aufsätze III, S. 234 ff.

So gehört das Schweigen in das christliche Gebetsleben, als besondere Höhe, durchaus hinein, vielleicht auch gelegentlich in den Gottesdienst, wenn eine ganz eng verbundene Gemeinde ihn feiert — denn sonst und vor allem als regelmäßiges Stück einer „Ordnung" des Gottesdienstes steht es in Gefahr, aus einer freien Notwendigkeit des Geistes ein psychisches Mittel zur religiösen Selbsttäuschung und Einbildung zu werden. Von dem mystischen Schweigen Ottos ist das Schweigen unaussprechlichen Betens streng geschieden.[1]) Es bedeutet nicht das Verstummen vor dem Geheimnis, nicht das Versinken in Gott, den Urgrund; es bleibt ein überschwengliches Reden der Seele mit Gott, der gerade jetzt als Herr und Vater, als das wirkliche Du, das uns überwindet, vor uns steht.[2])

Wir haben die Probe auf die kritische Kraft des sola fide nur an einer religiösen Erscheinung, an der Mystik, gemacht. Aber im Grunde sind damit auch ganz andere Religionsformen getroffen. Jedenfalls z. B. ein zweites Element des Katholizismus, die Sakramentsfrömmigkeit. Die scheinbar gegensätzlichen Pole, Mystik und Sakramentarismus, sind in Wahrheit nahe verwandt. Beiderwärts wird die Gegenwart des Göttlichen in einem unzweideutigen Tatbestande, in einem gegenständlichen Vorgange oder Zustande (so paradox es klingen mag, das von der Mystik, der scheinbaren Abstraktion von allem Gegenständlichen zu behaupten!) gesucht, dort in einem inneren, hier in einem äußeren. Solche Gegenständlichkeit bedeutet aber Verdinglichung der Gotteserfahrung und Gottesgemeinschaft.[3]) Beiderseits, in Mystik und Sakramentarismus, wird

[1]) Vgl. E. Hirsch, Der Sinn des Gebets. 1921. S. 27 f. [2]1928. S. 57 ff.

[2]) Auch R. Otto, S. 178, schlägt vor, daß die Gemeinde nach dem erlebten Sakrament der Einung in der vollen Gegenwart Gottes als ihre „heiligste Opfergabe" ihm das Gebet des Vater Unser darbringt. Aber wie verhält sich dieses so streng personale Gebet zu dem „ruhigen Einsinken in den ewigen Grund", das voranging? Entweder sind die mystischen Ausdrücke nicht ernstgemeint, dann sähe man sie lieber vermieden; oder es liegt ein Synkretismus, eine Stilvermengung vor, die nicht wohl zu überbieten sind. Wir sagen das, obgleich wir mit Otto wissen, daß das Geheimnis Gottes in den personalen Worten nicht aufgeht.

[3]) Vgl. E. Brunner, Die Mystik und das Wort. 1924. S. 2: „Mystik . . . ist die feinste, sublimste Form . . . der Geistverdinglichung." Auch S. 6 und 90 ff. Die

das Göttliche und seine Gegenwart dinglich-seinshaft, zuständlich („statisch“) gedacht, nicht geistig-tathaft. In der unterpersönlichen Dinglichkeit und Statik der Gotteserfahrung sind beide Formen gleichermaßen dem Glauben scharf entgegengesetzt. Beide haben vergessen, was es heißt, daß Gott Geist ist. Geist und Wort, Geist und Glaube gehören zuhauf. Der Glaube an das „Wort“ allein ist geisthafte Beziehung zu Gott. Er erfaßt die Gegenwart Gottes nur im freien lebendigen Akte. Er gehört selber zu dieser Gegenwart hinzu.

Damit rühren wir schon die zweite Aufgabe unserer Untersuchung an.

II.

Die Bedeutung des sola fide geht nicht darin auf, daß es das biblisch-reformatorische Christentum nach außen hin, gegen andere Religionen, abgrenzt. Daß die christliche Erkenntnis Glaubenserkenntnis ist, diese Tatsache muß auch die Darstellung der christlichen Wahrheit in der Dogmatik entscheidend bestimmen. „Theologie des Glaubens“ — der Begriff wird uns nunmehr zu einem Losungsworte für die Methode und den Aufbau der Dogmatik.

1. Es gilt nichts anderes als Luthers Verständnis des Glaubens in der Dogmatik wirklich zur Geltung zu bringen. In der deutschen evangelischen Theologie ist diese Forderung in den letzten Jahrzehnten von mehreren Seiten aus nachdrücklich erhoben worden, besonders stark, seit Kierkegaard theologisch zu wirken begann. Wie wenig die Losung allein aus dem Einflusse Kierkegaards zu erklären ist, beweist das eine Beispiel W. Herrmanns.

Die Dogmatik hat nach H. die Gedanken des Glaubens darzustellen. Dabei muß sie nun der Lebendigkeit des Glaubens gerecht werden — eine Aufgabe, die von der früheren Theologie nicht gesehen geschweige denn erfüllt sei. „Wir haben einen Lebensvorgang darzustellen, der ein Wechsel von Kämpfen und Siegen ist. Die Gedanken des Sieges, in denen sich die Freude an der eigenen

---

Gegenüberstellung des Sachverhältnisses zwischen Gott und unserem Geiste (z. B. Mystik) und des Geistverhältnisses (Wort und Glaube) trifft den Kern der Dinge.

Heilsgewißheit und an der Gemeinschaft der Heiligen ausdrückt, sind andere als die Gedanken des Kampfes."[1])

Daraus folgt, daß die Gedanken des Glaubens ihren Ort und ihr Recht nur in dem Lebensvorgange des Glaubens selber haben. „Auf allen Stufen und in allen Richtungen werden diese Gedanken nur dann richtig erfaßt, wenn gezeigt wird, wie sie in dem Lebensvorgang des Glaubens erzeugt werden."[2]) Das bedeutet aber den Verzicht auf ein widerspruchsloses System der Glaubensgedanken. „Denn sie tragen immer die Spuren des besonderen Anlasses, an dem sie entstehen. So trägt der Gedanke von Gott, den der Glaube faßt, wenn er das Bewußtsein der Sünde in uns klärt, besondere Züge, die sich nicht in dem Gedanken von Gott finden, der mit der Erkenntnis der Vergebung entsteht, die die Macht der Sünde überwindet." Der Wille zum System gehört nicht in die Theologie, die es mit dem Lebensvorgange des Glaubens und den in ihm erzeugten Gedanken zu tun hat, sondern in die Philosophie, „wo das Denken seine Macht, seinen Gegenstand zu erzeugen, bewähren will". In der Theologie bedeutet das System eine Vergewaltigung des lebendigen Glaubens. Denn ein System kann nur so entstehen, daß ein religiöser Gedanke zum beherrschenden gemacht und in seine Folgerungen entfaltet wird. Sobald aber „ein religiöser Gedanke in seine logischen Konsequenzen entwickelt wird, kommt er mit anderen in Konflikt, die ebenfalls zu dem Leben der Religion gehören".[3]) Herrmann hat an Schleiermacher[4]) gezeigt, wie die Alleinherrschaft

[1]) Kultur der Gegenwart (herausg. von Hinneberg). I, 4. Systemat. christliche Religion. 2. Aufl. S. 172. Vgl. auch Herrmanns Diktate zur Dogmatik, 1925, vor allem S. 41: „Auf diese Weise ist nun aber ein abgeschlossenes und widerspruchsloses System von Gedanken nie zu erreichen, da der Glaube selbst wächst, nur in täglicher Umwandlung lebendig ist (Röm. 12, 2) und beständig Gedanken erzeugt, die untereinander in Spannung stehen." Bei H. geht die Betonung der spannungsreichen Lebendigkeit des Glaubens immer gleich in den Hinweis auf die individuelle Art und Gültigkeit der Glaubensgedanken über. Ich habe diese Erwägungen, die uns hier nichts angehen, beiseite gelassen. — Die ausführliche Wiedergabe der Gedanken H.s rechtfertigt sich damit, daß sie weniger bekannt sind als der Anstoß von Kierkegaard her.

[2]) a. a. O. [3]) a. a. O., S. 161.

[4]) Vgl. auch ZThK. XXI (1911), S. 4ff. (Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion.)

des Allmachtsgedankens, an Hofmann und Ritschl,[1]) wie die Konstruktion eines Systems vom Gedanken der Liebe Gottes aus der Eigenart des lebendigen Glaubens nicht gerecht werde, sondern sie vergewaltige. „Jener Gedanke der Liebe, mit dem Hofmann und Ritschl freilich mit Recht vollen Ernst machen wollen, ist doch gerade nur dann ernsthaft religiös, wenn er ein Überwinden in einem inneren Kampfe ausdrückt. Sobald er über die Höhe eines solchen Lebensmoments hinausgetrieben und zu einem alles beherrschenden systematischen Grundgedanken ausgedehnt wird, erschlafft er. Er droht dann eine Trivialität zu werden, vor der sich Menschen, die in dem ernsten Lebenskampfe der Religion stehen, mit Schauder flüchten." So muß (das macht H. besonders stark gegen Ritschl geltend) „eine wahrhaft religiöse Theologie auf ein System ihrer Gedanken verzichten." Weil die religiösen Gedanken aus den Kämpfen des Glaubens stammen, dürfen sie nicht nach Art eines ruhenden Systems als scholastische Lehrsätze behandelt werden.[2])

Nirgends vielleicht wird Herrmanns Abstand von Ritschl klarer als hier. Sein Verständnis für die Lebendigkeit des Glaubens und den Widerstreit seiner Gedanken machte es ihm möglich, in der Dogmatik wesentliche Stücke der neutestamentlichen und reformatorischen Lehre, wie etwa die Schuldhaftigkeit der „Erbsünde", wieder zur Geltung zu bringen, die bei Ritschl dem Willen zum System zum Opfer gefallen waren.

Dennoch ist nicht von W. Herrmanns dogmatischem Programm der stärkste Anstoß zu einer „Theologie des Glaubens", d. h. zu einer Dogmatik, die die Lebendigkeit des Glaubens zur Geltung bringt, ausgegangen, sondern von Kierkegaards theologischer Einbürgerung in Deutschland. K i e r k e g a a r d verfocht gegenüber dem geschlossenen Systeme Hegels die Unabgeschlossenheit des „existentiellen Denkens", gegenüber dem sachlichen Wahrheitsbegriffe des Intellektualismus

---

[1]) Für H.s Urteil über Ritschl vgl. außer der „Kultur der Gegenwart" a. a. O. auch die Gesammelten Aufsätze. 1923. S. 117.

[2]) Im Anschlusse an W. Herrmann hat H. Stephan (Glaubenslehre 1921,[2] 1928, § 7) die „Lebendigkeit des Glaubens" zur Geltung zu bringen gesucht. Richtig hebt er hervor, daß die Lebendigkeit des Glaubens nicht nur formalpsychologisch, sondern zugleich inhaltlich begründet ist.

die Personhaftigkeit, Lebendigkeit und Aktualität der wesentlichen Wahrheit, gegenüber der Empfehlung des Christentums als Inbegriffs höchster Metaphysik das Paradoxon der Offenbarung Gottes, das allem Denken ein Ärgernis und nur in der unendlichen Leidenschaft des Glaubens zu erfassen sei. Damit war das Problem der Glaubenserkenntnis in der Tiefe angegriffen und die Dogmatik, als der theologische Ausdruck des Glaubens, zur Besinnung auf ihre Selbständigkeit gerufen.

Durchaus unter dem mächtigen Einflusse Kierkegaards hat dann K. Heim in seinem „Leitfaden der Dogmatik" mit dem Paradoxen des Evangeliums und der lebendigen Spannung des Glaubens theologischen Ernst gemacht, nicht nur im grundlegenden Teile (Gewißheit um Offenbarung und Schrift), sondern auch im ausführenden. Daneben wirkt der Kierkegaardsche Ansatz bei K. Barth,[1]) E. Brunner[2]) und ihren Freunden weiter. In Fühlung und Auseinandersetzung mit allen den genannten Theologen sind die folgenden Gedanken gestaltet worden.[3])

Indessen solche genetischen Hinweise bedeuten wenig und lenken meist nur von der Sache ab. Aus der Sache selbst erwächst die Losung „Theologie des Glaubens" als Forderung an die Dogmatik.

---

2. Wir setzen mit Zugestandenem ein. „Es ist ein lebendig ... Ding um den Glauben", dieser Satz gehört zu den klassischen Erkenntnissen der Reformation. Wir dehnen ihn über seinen nächsten Sinn hin aus.[4]) Der Glaube ist nicht nur Anstoß zu ewiger Bewegung, sondern er ist Bewegung in sich. Man glaubt, indem man immer wieder Glauben faßt. Man hält Gottes Hand, indem man sie immer wieder ergreift.

[1]) Besonders bezeichnend scheint mir die Verwertung der doppelten Prädestination. Römerbrief². S. 335.

[2]) Z. B. Die Mystik und das Wort. 1924. S. 99ff.

[3]) Selbstverständlich haben auch andere Theologen in ihrer Dogmatik der Lebendigkeit des Glaubens im einzelnen, der Notwendigkeit der Sache gehorchend, Rechnung getragen. Aber es geht uns hier um die Linie bewußter grundsätzlicher Erkenntnis und Forderung.

[4]) Vgl. Horst Stephan, Glaubenslehre § 7, 1. 2. Aufl. S. 64.

Worin hat dieser aktuelle Charakter des Glaubens seinen Grund? Der Glaube ist Bewegung, weil er Kampf ist, und Kampf ist er, weil er in einer Spannung entsteht und steht. *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως* (1. Tim. 6, 12). Der Glaube ist immer Überwindung eines Gegebenen, Entgegenstehenden, und darum ist er Kampf. An Gottes Offenbarung glauben, das heißt: der Verhüllung Gottes, die die Wirklichkeit bedeutet, innerlich Herr werden und sie überwinden. An Gottes Gnade glauben, das heißt: den Zorn Gottes, den wir erfahren, nicht mehr als das Letzte ansehen, sondern hindurchschauen in die Liebe. Beides aber ist nichts Einmaliges. Die Wirklichkeiten, die der Glaube überwindet, sind niemals ausgelöscht. Sie bleiben bestehen. Sie sind immer wieder da. Der Glaube läßt sie nicht hinter sich, sondern unter sich. Sie sind in ihm „aufgehoben", im Doppelsinne, das heißt: nicht nur überwunden, sondern auch aufbewahrt. Das gilt sowohl vom Offenbarungsglauben wie vom Heilsglauben. Nur wo Verhüllung ist, da ist Glaube an die Offenbarung. Nur wo Zorn ist, da ist Glaube an die Gnade, der nicht Sicherheit bedeutet. Die Verhüllung bedeutet Anfechtung zum „Ärgernis", der Zorn schafft Furcht. So gibt es keinen Offenbarungsglauben ohne in der Spannung zur Anfechtung des „Ärgernisses" (Matth. 11, 6), keinen Heilsglauben ohne in der Spannung zur Furcht. Im Glauben ist das Ärgernis, ist die Furcht „aufgehoben".[1]) Daher ist der Glaube nur als immer neuer actus des Überwindens wirklich. Er ist kein Sieg ein für alle Male, sondern ein Sieg, der immer gerade jetzt und für heute erfochten wird. Man „steht" im Glauben nur so, daß man den Schritt des Glaubens immer aufs neue wagt. Man lebt in Gott nur so, daß man immer wieder zu ihm flieht.

---

[1]) Vgl. W. Lütgert, Die Furcht Gottes. (Theologische Studien, Martin Kähler dargebracht. 1905.) S. 177: „Glaube ist überwundene Furcht. Echter Glaube tritt nur in Form überwundener Furcht auf. Die Furcht bildet den Durchgangspunkt für den Glauben." „Die Furcht liegt nicht als Vergangenheit hinter dem Glauben, sondern als seine Basis unter ihm. Er durchläuft sie nicht einmal in einem Zeitpunkt, sondern beständig. Er läßt sie nicht hinter sich, sondern unter sich." „Die Furcht ist der durch den entgegengesetzten Willen, nämlich den Glauben, beständig aufgehobene Wille." „Sie ist im Glauben aufgehoben, latent."

Um deswillen ist der Glaube nie fertig. Man darf seine „Unfertigkeit" freilich nicht verwechseln mit der des theoretischen Erkennens der Wissenschaft. Die Unfertigkeit der Wissenschaft beruht auf der äußeren und inneren Grenzenlosigkeit des Wirklichen und darauf, daß alles, auch unsere Erkenntnisformen und -begriffe, in Bewegung ist. Dieser Unvollendetheit steht die Vollendetheit des Glaubens gegenüber. Das theoretische Erkennen ist sich des Bruchstückhaften und der Vorläufigkeit seiner Ergebnisse immer bewußt und rechnet mit der Möglichkeit, daß seine Inhalte völlig in Frage gestellt werden. Die Glaubenserkenntnis ist innerhalb unserer Geschichtlichkeit endgültig und erreicht „die Tiefen der Gottheit"; sie erfaßt das Ganze und ist ein Ganzes, Vollendetes, weil sie Erkenntnis Gottes ist. Darum „bleibt" sie auch (1. Kor. 13, 13). Aber eben dieses, was ihre Vollendetheit begründet, bedingt auch ihre „Unfertigkeit". Denn dieses „Erkennen" bedeutet, wie im Johannesevangelium, persönliches Ergriffensein von dem Erkannten, persönliche Hingabe an ihn, Gemeinschaft. Bei dem wissenschaftlichen Erkennen lassen sich der Erkenntnisakt und sein Ergebnis unterscheiden, und das Ergebnis will und soll *grundsätzlich* (wie weit das zu erreichen ist, steht hier nicht in Frage) von der Person dessen, der es gefunden hat, unabhängig gültig sein. Trotz allen Vorbehaltes der Revisionsbedürftigkeit löst der Erkennende den Erkenntnisgehalt von dem Erkenntnisakte ab und stellt ihn aus sich heraus als (mag sie noch so vorläufig sein, in dieser Vorläufigkeit jedenfalls) „ruhende", „zuständliche" Wahrheit.[1]) Mit *solcher* Wahrheit hat es die Erkenntnis Gottes nicht zu tun. Die Wahrheit Gottes ist sein lebendiges Wort, das gehört sein will. Sie ist Anrede, Ruf, lebendige Beziehung. Sie vermag nicht „in einen zeitlos gültigen, sachlichen Gedankenzusammenhang einzugehen", losgelöst vom Erkenntnisakte selber und unabhängig von der Person des Erkennenden. Sie ist ja Wort *an* ihn, Wahrheit *für ihn*. Er kann sie nicht „haben", niederlegen, aus sich heraus und sich gegenüberstellen. Darum ist hier

[1]) H. Rickert, Kant als Philosoph der modernen Kultur. 1924. S. IX: „Wissenschaft sucht stets nach Wahrheit, und wahr ist, was unabhängig von der Person dessen, der es gefunden hat, in einen zeitlos gültigen, sachlichen Gedankenzusammenhang einzugehen vermag."

die erkannte Wahrheit vom Erkenntnisakte und vom Erkennenden nicht zu trennen, weil sie lebendige Wahrheit, persönliche Beziehung und Gebundenheit ist. Man hat nie so erkannt, daß man nicht mehr im Erkennen drinstände.[1]) Jedes hier mögliche Perfektum ist zugleich Präsens. Man „hat“ die Wahrheit nur in actu, im Erkenntnisakte selber, der immer wieder neu zu vollziehen ist. Als solche „Aktualität“ will die zunächst mißverständlich so genannte „Unfertigkeit“ des Glaubens verstanden sein. Diese Aktualität ist gleichbedeutend mit der völligen Subjektivität dieser Wahrheitserfassung. „Kein Mensch weiß von der Wahrheit mehr, als was er von der Wahrheit ist.“[2]) Subjektivität heißt in diesem Zusammenhange nicht: individuelle Relativität, sondern persönlichste Bezogenheit der Wahrheit und daher persönlichste Bedingtheit ihrer Erfassung.

Mit diesem Wahrheitsbegriffe Ernst machen, das heißt „Theologie des Glaubens“.

Aber an dieser Stelle gilt es ein naheliegendes Mißverständnis unserer Beschreibung des Glaubens abzuwehren. Die Bewegung, Lebendigkeit und Spannungshöhe des Glaubens, von der wir reden, scheint einen psychologischen Tatbestand zu bedeuten. So könnte man denken, daß sie von der Religionspsychologie zu erörtern wäre. Die Lebendigkeit des Glaubens scheint „rein formal

---

[1]) Ob echte Philosophie in dem oben behandelten Gegensatze zwischen Glaubenserkenntnis und theoretischer, wissenschaftlicher Erkenntnis nicht auf die Seite des Glaubens gehört, darüber ist hier nicht zu handeln. Vgl. dazu E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. 2. Aufl. 1923. S. 78ff. Zu dem oben entwickelten Wahrheitsgedanken vgl. vor allem Fr. Brunstäds „Idee der Religion“. 1922.

[2]) Kierkegaard, Einübung im Christentum. (Werke. Jenaer Ausgabe. Bd. 9.) S. 184. „Und deshalb besteht, christlich verstanden, die Wahrheit natürlich nicht darin, die Wahrheit zu wissen, sondern darin, die Wahrheit zu sein ... denn die Wahrheit ist etwas, das ganz von selbst daraus folgt, daß man die Wahrheit ist, nicht umgekehrt.“ S. 185: „Das Wissen steht in Beziehung zur Wahrheit, aber so lange bin ich unwahr außer mir; in mir, das heißt, wenn ich wahrhaft in mir bin (nicht unwahr außer mir), ist die Wahrheit, wenn sie da ist, ein Sein, ein Leben.“ Besonders schön ist der lebendige Charakter der Wahrheit, als Anrede, Anspruch an den Menschen ausgedrückt S. 212: „Die christliche Wahrheit hat, wenn ich so sagen darf, selbst Augen zum Sehen, ja sie ist wie lauter Auge.“

aus seiner psychologischen Art" zu folgen: was in der „Seele" wohnt, wird in die Bewegtheit unseres Lebens mit hineingezogen.[1] Aber solche rein psychologischen Erwägungen treffen die Sache gar nicht. Nicht davon ist die Rede, daß Formgesetze des Seelenlebens, etwa die Gesetze des Kontrastes, der Reaktion, der Spannung und Lösung auch für das Glaubensleben gelten, sondern daß der besondere Inhalt, der in Frage steht, nämlich die Gemeinschaft mit Gott, als solcher nur in lebendiger Bewegung gelebt werden kann. Nicht in psychologischem, sondern in theologischem Sinne reden wir von der Lebendigkeit des Glaubens. Nicht einen psychologischen, sondern ihren theologischen Grund suchen wir — die Frage nach dem Grunde ist da identisch mit der nach dem Sinne. Wir denken also nicht daran, in pietistischer Art einen neuen Methodismus des Christenstandes zu begründen und es etwa für normal zu erklären, daß das innere Leben in einander ablösenden starken Ausschlägen von Furcht und Heilsgewißheit, Zweifel und Glauben vibriere.[2] Die Lebendigkeit des Glaubens kann in solchen psychologischen Gegensätzen heraustreten, sie muß es aber nicht.[3] Wenn wir von der Bewegung des Glaubens aus der Furcht und durch die Furcht reden, so sprechen wir nicht davon, daß zwei seelische Verhaltungsweisen sich ablösen und einschränken, meinen nicht ein Hin- und Herfahren,[4] sondern

[1]) Vgl. etwa die Erwägungen bei Stephan a. a. O., S. 55, 2. Aufl. S. 66, über die er selber dann hinausgeht.

[2]) In dieser Hinsicht scheint A. Jülicher Barths Ablehnung der ruhenden Heilsgewißheit psychologistisch mißverstanden zu haben (ThLZ. 1922, Nr. 25).

[3]) Das Gleiche gilt vom Verhältnis des Christusglaubens zum Ärgernis. Es ist nicht nötig, daß jeder Glaubende in der Gemeinde die Möglichkeit des Ärgernisses an Jesus und die darin begründete Spannung des Glaubens spürt. Trotzdem ist diese Spannung zum Ärgernis dem Christusglauben wesentlich. Die Gemeinde im Ganzen erlebt das, und der einzelne kann auch jederzeit aus dem Kindesglauben in das Durchleben der Spannung gerufen werden.

[4]) S. G. Wehrung in Ztschr. f. syst. Theol. I, S. 518. — Was die Psychologie des Glaubenslebens anlangt, so ist es keineswegs die Regel, daß die Furcht im Bekehrungsvorgange oder immer wieder dem Glauben voraufgeht. Sie kann auch umgekehrt aus ihm wachsen, weil er sie wesentlich in sich trägt. Nicht von Anfang an und nicht jederzeit braucht die wesentliche Spannung des Glaubens auch als psychologische bewußt zu werden. Die Freiheit göttlicher Führung, aber auch menschlicher Flucht und Trägheit bedingt hier eine große Mannigfaltigkeit der inneren Geschichten.

tiefste Durchdringung, die im Wesen des Glaubens als des Umgangs mit Gott liegt.

Gott ist Gott nur als der, auf den es immer wieder gewagt sein muß. Daher gehört der Widerstand, die Verhüllung und die Spannung zum Wesen des Lebens mit Gott, nicht nur anfänglich, sondern immer.

Mehrfach betont die Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses, daß allein der Glaube der rechte Kultus, daß er der einzig mögliche Umgang mit Gott sei.[1]) Das ist nur ein Widerklang von Sätzen Luthers, z. B.: Nec alia via potest homo cum Deo aut convenire aut agere quam per fidem.[2]) Bei den Reformatoren richten solche Sätze ihre Front zunächst immer gegen die Werkheiligkeit. Sie sind antimoralistisch gemeint. Aber sie vertragen eine weitere Anwendung, die, wie mir scheint, völlig im Sinne Luthers liegt. Sie sollen auch antiintellektualistisch, antitheoretisch verstanden werden. Dann lassen sie sich so auflösen: ein anderes Erkennen Gottes als im Glauben ist gar nicht möglich. Dieses Erkennen muß jenseits der Scheidung von Denken und Wollen liegen. Gott erkennen: das muß Antwort auf seinen Anspruch, das muß Hingabe und Einsatz sein. Denn Gott ist keine sachliche, sondern die persönlichste Wahrheit, als der Herr. Wie könnte er „Objekt" des Erkennens sein anders als indem er Subjekt des höchsten Anspruches ist? Wie könnte man den theoretisch erkennen, der der Herr ist? Es gibt keinen anderen Weg des Erkennens, als daß man auf seinen Anspruch hört und antwortet. Nur der Glaube ist Gotteserkenntnis.

Dann nimmt aber (und nun tun wir den entscheidenden Schritt zur Dogmatik hin) alles, was wir von Gott zu sagen haben, notwendig an der lebendigen Bewegung und inneren Spannung des Glaubensaktes teil. Daraus ergeben sich bedeutsame Folgerungen für die dogmatische Darstellung der christlichen Erkenntnis.

1. Die Losung „Theologie des Glaubens" wendet sich gegen die Orthodoxie. Unter Orthodoxie verstehen wir dabei nicht eine be-

---

[1]) Apol. IV § 49. 60.

[2]) W. A. VI 514.

sondere kirchliche Richtung, sondern eine bestimmte Auffassung der Dogmatik. Orthodoxie in unserem methodischen Sinne gab es nicht nur bei den Konfessionellen, sondern auch bei den „Liberalen" und Spekulativen. Das Wesen der Orthodoxie als theologischer Haltung wird bezeichnet durch die Auffassung des theologischen Gegenstandes als eines Inbegriffes „objektiver" Tatsachen und „ruhender" Wahrheiten. Eben hier (und beide Momente sind ja eng verwandt, ja zuletzt eins und dasselbe) tritt die Theologie des Glaubens in Gegensatz zur Orthodoxie.

Sie zieht zunächst den orthodoxen Begriff der Objektivität in Frage. Wenn anders von Objektivität überhaupt gesprochen werden soll, so muß sie dem Glauben gemäß verstanden werden. „Objektivität" bedeutet sowohl Gegenständlichkeit wie Tatsächlichkeit. Beides ist nicht ganz das Gleiche, jedenfalls liegt der Ton an verschiedener Stelle. Von der Gegenständlichkeit darf hier abgesehen werden. Auf Gott ist sie nicht anzuwenden. Und ob sie von seiner geschichtlichen Offenbarung ausgesagt werden kann, entscheidet sich mit der Frage der Tatsächlichkeit.

Da ist nun zu sagen: zwischen Gott und Mensch wird nur mit Wort und Glauben gehandelt. Dem hat sich alles unterzuordnen. „Wort" und „Glauben" bezeichnen den streng persönlichen Charakter der hier möglichen Erkenntnis, die ja zugleich Eintritt in lebendige Gemeinschaft ist. Erkennen und Anerkennen sind hier eins. Man kann daher von der Objektivität als Tatsächlichkeit, etwa der „Heilstatsachen", nur im Glauben reden. Damit ist der ganze Abstand von sonstiger Tatsächlichkeit schon gezeigt. Man kann die Tatsächlichkeit der Offenbarung nicht losgelöst vom Glauben erörtern. Der Grund, auf den der Glaube springt, ist erst im Sprunge Grund. Nicht als ob der Glaube seinen Grund schaffte — man könnte uns nicht schlimmer mißverstehen! —; aber darin besteht die Objektivität der Offenbarung (und nur insofern reden wir von ihr), daß sie den Glauben schafft. Offenbarung und Glaube gehören so zuhauf, daß man jene nicht für sich nehmen und in ihrer Objektivität behandeln kann. Ihre „Wirklichkeit" wird nur von dem Glauben erkannt, den sie „wirkt", und nur daran, daß sie zum Glauben drängt.

Das alles gilt schon von der rein geschichtlichen Tatsächlichkeit der „Heilstatsachen“: die Echtheit und Einheit des Bildes Jesu ist zuletzt nicht neutraler Historie, sondern nur einem vom Glauben durchdrungenen Geschichtserkennen möglich. Vollends gilt das von dem Charakter der biblischen Geschichte als Heilsgeschichte. Wir kommen darauf zurück.

Man wird diese Sätze schwerlich mit der Klage befehden können, daß dem Glauben sein Grund genommen werde. Man redet sonst am Ende vom Grunde so, daß man nicht mehr von Glauben redet. Aber ein anderes Bedenken drängt sich allerdings auf — im Blicke auf die Tatsache des Unglaubens. Hebt nicht unsere Gleichsetzung des Erkennens und Anerkennens, unsere Behandlung von „Wirklichkeit“ und „Glauben“ als einander fordernder Beziehungsbegriffe die Schwere und Schuld des Unglaubens auf? Im Neuen Testamente bedeutet der Unglaube doch Versagen des Gehorsams gegen die offenkundige Wahrheit Gottes, der schuldigen Unterwerfung unter die sich aufdrängende Wirklichkeit! Werden wir dem gerecht? Scheint dem nicht vielmehr allein die strenge Scheidung des Glaubens als der Annahme des Erkannten von der Erkenntnis selber zu entsprechen?[1]) Geht nicht das Erkennen dem Anerkennen voraus — und begründet das nicht den Ernst der Verantwortung und die Schwere der Schuld?

Indessen diese Einwände zeugen nur davon, daß man die Einheit von Erkennen und Wollen im Glauben noch nicht wirklich durchdacht hat. Glaube ist der Indifferenzpunkt von Denken und Wollen. Der Begriff des Glaubens gehört also sehr ernstlich in eine Erkenntnislehre hinein, aber ebensogut in die Lehre vom Willen und den Willensverhältnissen. Dieses Wollen ist Erkennen, aber dieses Erkennen ist eben Wollen. Wer das versteht, macht jene Einwände nicht mehr. Denn die Verantwortung und Schuld wird ja von uns viel wurzelhafter, viel früher erfaßt. Nicht die Stellung zum Erkannten, sondern das Erkennen selber ist Sache unserer Verantwortung. Das Nicht-Erkennen ist Schuld. Aber es bedeutet

[1]) Für diese Scheidung vgl. A. Schlatter, Das christliche Dogma. § 29. Bezeichnend auch der § 5 („die Unvermeidlichkeit des Gottesgedankens“) mit der Scheidung von Atheismus und Antitheismus.

eine falsche Objektivierung dieser Schuld des Unglaubens, wenn man die Erkenntnis zwingender Wahrheit dem Glauben voraussetzt und so in jene verkehrte Zweiheit zurückfällt, die die Erkenntnisbedeutung des Glaubens verkennt.

Allerdings hat die behauptete Identität von Erkennen und Wollen eine Grenze. Der Glaube setzt das Vorhandensein und die Wahrnehmung von nuda facta voraus. Die Leute von Nazareth sahen Josephs Sohn in ihrer Synagoge sitzen, hörten ihn aus dem Propheten lesen und das unerhörte Erfüllungswort sprechen. Aber dieses Sehen und Hören war kein Sehen und Hören der „Offenbarung", sondern eines Vorgangs, der in seiner aufschreckenden Rätselhaftigkeit und Unerhörtheit die Offenbarungsfrage stellte. Darin bestand die Schuld, daß dieses Sehen ein nicht-Sehen, dieses Hören ein nicht-Hören blieb (Mark. 4, 12). So geht wohl ein „Sehen", aber nicht das „Erkennen" dem Glauben vorauf. —

Es legt sich einem lutherischen Theologen nahe, diese Auffassung der „Objektivität" auf die Lehre von den Sakramenten anzuwenden. Auch hier wird alles klar, wenn man sich gegenwärtig hält, daß Gott durchs „Wort" und nur so mit uns handelt. Das ganze Unglück in der lutherischen Tauf- und Abendmahlslehre kam daher, daß und wie man die „objektive Wirkung" der Sakramente lehrte. Schon die Frage nach der „Wirkung" der Sakramente ist falsch gestellt und bedeutet eine Verletzung der streng persönlichen Art des Handelns Gottes mit uns. Es kann und darf gar keine objektive Lehre von der Wirkung der Sakramente geben. Denn sie sind Wort. Sie „wirken" nichts anderes, als daß sie Gemeinschaft mit Gott erschließen. So ist ihre „Objektivität" keine andere als die des Wortes, die Objektivität göttlicher Anrede, die unsere Verantwortung begründet und uns zum Glauben ruft. Mit dem homo otiosus[1]) kann man die hier in Frage kommende Objektivität nicht betrachtend erörtern. Sie gilt immer nur in actu, d. h. für den Angeredeten in der Anrede. Sie kann nicht betrachtet und beschrieben, sondern nur als sehr aktuelle Forderung und Verheißung von dem

---

[1]) Apol. IV, § 9. 37 (Müller S. 88. 93).

Spendenden geltend gemacht, von dem Empfangenden anerkannt werden.[1])

2. Zweitens stellt die Theologie des Glaubens die orthodoxe (im oben erläuterten Sinne) Auffassung des theologischen Gegenstandes als eines Inbegriffs „ruhender“ Wahrheiten in Frage.[2])

Die Wirklichkeiten, die der Glaube überwindet, sind echte Wirklichkeiten und bleiben es. Die Gewißheit der Vorsehung Gottes ändert nichts daran, daß der Satan in der Welt herrscht. Die Gotteswelt bleibt Satanswelt. Im Vorsehungsglauben, wenn wir den Kelch aus des Vaters Händen nehmen, verschwinden vor unserem Auge alle irdischen und satanischen Mächte, mit denen wir zu tun haben — sie sind in Gottes Hand, und diese Welt ist Gottes Welt. Aber der Vorsehungsglaube ist nicht das Ganze der christlichen Weltbeurteilung. Sein Gegenpol ist der Kampf gegen das Satanische und die Gewißheit, daß diese Welt noch nicht Gottes Welt ist. Die beiden Einstellungen zur Welt lassen sich nicht miteinander ausgleichen. Keine kann auch die andere begrenzen oder verdrängen. Wir dürfen im Vorsehungsglauben nur so ruhen, daß wir zugleich uns der Unruhe des Satanskampfes nicht weigern. Und umgekehrt: wir leben im Dualismus des Kampfes nur so, daß wir ihn jederzeit zugleich im Monismus des Vorsehungsglaubens aufheben. *στενάζειν* (Röm. 8, 23) unter dem Drucke des Weltkampfes und *καυχᾶσθαι*

[1]) Formell ist die lutherische Sakramentslehre immer der katholischen nahegeblieben, insofern sie von der Wirkung des Sakraments sprach, besonders im sogenannten Neuluthertum des 19. Jahrhunderts. Aber in Wirklichkeit liegt hier der tiefste Unterschied zwischen den Kirchen, der ihre Sakramentslehren ganz unvergleichbar macht. Das opus operatum der römischen Lehre befehden wir nicht, weil es die Objektivität der Sakramente behauptet, sondern weil das Verständnis der Objektivität den persönlichen Ernst des Gottesverhältnisses als Gemeinschaft verletzt. Die lutherische Lehre von der manducatio impiorum kann mit der römischen nicht in einem Atem genannt werden. Sie bringt nur, allerdings in magischer Form, zum Ausdruck, daß die Begegnung mit dem Worte Gottes im Sakrament für jeden, an den es ergeht, die Schwere der Verantwortung bedeutet und niemals ein neutraler Vorgang ist, sondern immer Entscheidung.

[2]) Vgl. E. Brunner, Die Mystik und das Wort. S. 101. „Das unter Furcht und Zittern zu glaubende, nur durch ein kühnes ‚Sicherwägen‘ zu erreichende Wort Gottes ist zum . . . lehrbaren Dogmensystem geworden.“

(Röm. 5, 3) im Gottesfrieden bewegen den Christen gleichzeitig. Wer will aus dieser unendlichen inneren Bewegung des Lebens mit Gott in der Dogmatik ein System ruhender Wahrheiten gestalten? Der Versuch einer Lehre vom Satan müßte die Augen öffnen: der Gegenspieler Gottes soll ja zugleich als Werkzeug in Gottes Hand verstanden werden. Der Dualismus wird gesetzt und aufgehoben. An Stelle der Statik des Systems tritt Kinetik.

Das wird an der Christologie und Heilslehre, auf die wir unten ausführlich eingehen, noch deutlicher. Da die Offenbarung nichts daran ändert, daß ihr Träger auch Verhüllung bleibt, so kann die Wirklichkeit, in der der Glaube steht, nur in widerstreitenden Sätzen, die die Pole der Glaubensbewegung beschreiben, ausgedrückt werden usw. Damit ist über die innere Form der Dogmatik entschieden. Ob man sie noch ein „System" nennen will, ist eine Etikettenfrage, belanglos gegenüber der klaren Einsicht, daß sie von jedem anderen System streng unterschieden ist. Nicht nur von den ruhenden Systemen des Rationalismus, die unter dem Satze vom Widerspruch stehen, sondern auch von den dialektischen Systemen des Idealismus. In ihnen herrscht freilich die Bewegung und der Widerstreit; aber der dialektische Umschlag wird in seiner Notwendigkeit vom Geiste begriffen und gefordert. Auch in solchem dialektischen System wird man mit der Wirklichkeit *fertig* und *beherrscht* sie. Die Synthesis des Glaubens ist von völlig anderer Art als die Synthesis des spekulativen Denkens. Denn es geht um die Sünde und um das Gericht — das Schuldbewußtsein und die Gerichtsgewißheit wehren jeder Synthesis, die etwas anderes wäre als ein unter Furcht und Zittern sich emporringendes Wagen auf Gottes Verheißung, wider Hoffnung auf Hoffnung. Vom Anspruche des zusammenfassenden Denkens aus gesehen, bleibt in der Theologie die „offene Wunde", von der Kierkegaard einmal spricht.[1]) Jeder Versuch, sie spekulativ zu schließen, ist eine Verletzung des sola fide. Sola fide als Losung für das Gottesverhältnis bedeutet ja nicht nur den Verzicht auf alle selbsterrungene, ethische Geltung vor Gott, sondern auch auf alles

---

[1]) Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift I. (Werke. Jenaer Ausg. Bd. VII.) S. 172.

Zur-Ruhe-Kommen des Denkens in seinen eigenen synthetischen Schöpfungen. Die Dogmatik bleibt dabei gewiß noch eine Einheit, aber nicht die Einheit eines Systems von Wahrheiten, sondern die Einheit einer lebendigen Bewegung, in der unsere Gottesbeziehung sich vollzieht. Meint man, daß dabei der Wahrheitsgedanke selber litte? Gewiß, der der „ruhenden" Wahrheit (und dahin gehört nunmehr auch die dialektische) ist zersetzt. Aber um so mächtiger leuchtet auf, was lebendige Wahrheit heißt — die Wahrheit, die nichts anderes ist als das Leben in der Gemeinschaft des lebendigen Gottes.

Ehe wir diese Erkenntnisse auf einzelne dogmatische Gegenstände genauer anwenden, sei eine Mißdeutung ausdrücklich noch abgewehrt. Unsere Losung der „Theologie des Glaubens" rückt in den Mittelpunkt theologischer Besinnung den lebendigen Akt des Glaubens. Es könnte einen Augenblick scheinen, als bedeute unsere Forderung dogmatischer Kinetik statt der Statik ein Bekenntnis zu jener funktionellen Theorie der Religion, wie G. Simmel sie im Zusammenhange seiner ganzen Erkenntnistheorie und Kant-Deutung vertritt. Dabei läge der Ton dann gar nicht auf dem Gegenstande des Glaubens, sondern auf der Funktion selber, die ihre Gegenstände erst aus sich heraussetzt.[1] Indessen davon sind wir weit geschieden. Die „Theologie des Glaubens" will nicht von unserem Glauben reden, sondern von Gott, von Christus im Glauben. Sie bleibt Theologie. Die „Funktion" des Glaubens als solche, die Bewegung, ist uns so wenig der erste und letzte Gegenstand der Theologie, daß wir den Glauben in seiner Lebendigkeit ja geradezu von Gott aus, vom Wesen der Gemeinschaft mit Gott aus begründet haben. Nicht den Gegenstand, sondern die Form der Theologie bildet der Glaube. Aber an dieser Form unserer Erkenntnis, die zugleich die Form unseres Lebens mit Gott ist, wird ihr Gegenstand kund, wird Gott als Gott erkannt. Weil er Gott ist, darum kann der Glaube kein Inbegriff von Wahrheiten sein.

Nunmehr wenden wir unsere allgemeinen Sätze auf die beiden Grundfragen aller Gotteserkenntnis an: auf die Frage nach Gottes

[1]) G. Simmel, Kant[5]. 1921. Bes. S. 132 f.

Gegenwart (also die Offenbarungsfrage, wie sie uns vor allem in der Christologie begegnet) und auf die Frage nach Gottes Gerechtigkeit (also die Heilsfrage, wie sie vor allem bei der Rechtfertigung und in der Eschatologie zur Sprache kommt).[1])

1. Soll unsere Christologie wirklich Christologie des Glaubens sein, so muß sie sich als solche bewähren erstens in der Art, wie vom Grunde des Christusglaubens geredet wird, zweitens in dem theologischen Ausdruck für die Glaubenserkenntnis Christi.

a) Bis heute ist man in der Begründung der „Gottheit Christi" noch weithin im Banne jenes falschen Objektivitätsbegriffs, der in der Welt Gottes und des Glaubens keinen Raum hat. So z. B., wenn die Christologie wesentlich auf Jesu Selbstzeugnis begründet wird. Es ist noch der geringste Einwand dagegen, daß etwa die johanneischen Christusreden selber schon vielfach Ausdruck des Glaubens sind, Bekenntnis seiner Gemeinde zu dem Erhöhten und seiner Bedeutung in der Form des Selbstzeugnisses Jesu. Vor allem sind, worauf Kierkegaard in der „Einübung im Christentum" hinwies, die großen Selbstaussagen Jesu zusammenzuhalten mit der Erscheinung und dem Leben dessen, der so redete. Dann versteht man, daß er gerade mit seinem Selbstzeugnisse Ärgernis gab und gibt. Dieser Mann mit diesem Selbstzeugnisse — die Zusammenschau war und ist ebensogut Grund des Ärgernisses wie des Glaubens.

Das Verharren in dem falschen Objektivitätsbegriffe finden wir auch in der Art, wie von Jesu Auferstehung als einer unleugbaren geschichtlichen Tatsache geredet wird. Die Erscheinungen wurden den Jüngern in einer Gewissens- und Glaubensgeschichte mit Jesus zuteil und haben ihnen auch fortan das Glauben nicht erspart. Das gilt auch für uns. Die Osterberichte geben nicht Sicherheit über ein Mirakel, wie es der Unglaube begehrt, sondern bieten das Zeugnis einer Geschichte mit Christus, das Glauben fordert und bei allen, die in die Gewissensgeschichte mit Jesus eingetreten sind, aber auch nur bei solchen, immer wieder findet.

---

[1]) Vieles andere aus der Dogmatik behandelt ähnlich in feiner Ausführung G. Wehrung, Vom Irrationalen. (Ztschr. f. syst. Theol. I, S. 482ff.; bes. 506).

Glaube an Christus ist Überwindung der Anfechtung zum Ärgernis. Der Satz gilt (wir wiederholen es) wesentlich, nicht psychologisch. Das Ärgernis entstand für Jesu Zeitgenossen an der Unscheinbarkeit seiner Herkunft („Ist das nicht Josephs Sohn?"), an seiner Ohnmacht und Erfolglosigkeit, an dem Mißverhältnis von Anspruch und Wirklichkeit — um von den besonderen Anstößen der Pharisäer, an seiner Stellung zum Gesetz und seinem Umgang mit den „Sündern" hier zu schweigen. Uns Heutigen wird Jesu Verflochtenheit in die Geschichte immer wieder zur Not. Mit seiner Geschichtlichkeit ist die historische Unsicherheit und Ferne seines Lebens gegeben. Keine Geschichtsforschung kann uns einen Glaubensgrund sichern, der von dieser Not befreite. Keine „pneumatische" Exegese wird uns die Last abnehmen, die die historisch-kritische Arbeit, mit dem Hin und Her ihrer Bewegung, mit dem Wechsel ihrer Jesusdeutungen uns bereitet. Diese Wunde bleibt offen. Das muß auch die Gemeinde, das müssen auch die Gemeinschaften wissen. Man kann diese Wunde durch Ächtung einer kritischen Schule sich wohl verhüllen, aber nicht schließen. Das Ringen um das echte Christusbild und um die ganze Wirklichkeit des biblischen Christus ist ein Teil des Glaubenskampfes. Nicht alle brauchen diesen Teil zu durchkämpfen, aber die Gemeinde als ganze muß es, immer wieder, jedenfalls in ihren Theologen. Das Zutrauen zu der Einheitlichkeit und Echtheit des evangelischen Christusbildes ist zuletzt Sache des Glaubens, und dieser bleibt immer im Kampfe gegen andersartige Eindrücke. Die Losung „theologische Geschichtsforschung" bezeichnet eine Kampffront; an ihr wird wahrhaftig nicht nur und nicht zuerst um Anerkennung durch die zünftige Historie, sondern um die eigene Freudigkeit und den Mut zur „theologischen" Deutung des neutestamentlichen Jesusbildes gekämpft.

Die Geschichtlichkeit Jesu bedeutet aber nicht nur seine Preisgabe an die Historie, sondern weiterhin seine geschichtliche Bedingtheit und Besonderheit; er ist unter das Gesetz geschichtlichen Werdens getan, auch im Innersten, in seinem Gottesverhältnis. Das Ärgernis entsteht hier an der unendlichen Spannung zwischen Gott und allem, was der geschichtlichen Relativität unterliegt. Glaube bedeutet die durch alles durchschlagende Gewißheit, daß dieser Jude des ersten

Jahrhunderts, der redete, wie zeitgenössische Rabbinen auch wohl redeten, der seines Volkes Geschichts- und Weltbild teilte, daß dieser betende, werdende, unter Gott leidende, den Glaubenskampf kämpfende Mann die Vollmacht hatte und hat, im Namen Gottes Menschen an sich zu binden, Gericht und Gemeinschaft als Gottes Tat mit ihnen zu handeln. Der Glaube durchmißt dabei jene unendliche Spannung immer wieder. Sie läßt sich aus ihm nicht wegdenken. Sie ist in ihm „aufgehoben", d. h. nicht verneint, sondern überwunden, indem sie gesetzt ist. Was Verhüllung ist, wird dem Glauben Offenbarung, indem es ihn fordert und schafft; aber es bleibt zugleich Verhüllung.

b) Der Glaubenscharakter der Erkenntnis Jesu darf aber nun nicht nachträglich zurückgenommen werden in dem theologischen Ausdruck für das Wesen Christi und sein Verhältnis zu Gott.[1]) Weil im Glauben, wie wir sahen, die Spannung nicht verneint, sondern „aufgehoben" ist, kann es einen ruhenden Ausdruck für die Gegenwart Gottes in Christus nicht geben. Das finitum capax infiniti bedeutet nichts anderes als eben: Ich glaube an Jesus Christus, und trägt, weil der Glaube, das Wunder Gottes, redet, zugleich das finitum incapax infiniti „aufgehoben" in sich. Die dogmatische Christologie kann daher nicht mehr tun, als das *διπλοῦν κήρυγμα*, das Paradoxon aussprechen: der Mensch Jesus gewinnt uns die religiöse Unterwerfung und das religiöse Vertrauen, daß er aus Gottes Macht mit uns handle, ab. Dieses unbegreifliche gehorsame Vertrauen ist aber die einzige Kategorie, die das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus bestimmt. Die Christologie hat immer wieder versucht, die Gewißheit des Glaubens um die handelnde Gegenwart Gottes in Christus durch ruhende Formeln auszudrücken. Wir geben unter allen diesen Formeln der alten Zweinaturen-Lehre den Vorzug. Denn bei ihr wird wenigstens deutlich, daß hier nichts Positives gesagt werden kann, und man fühlt, daß die einander hart widerstreitenden Formeln etwa des Chalcedonense nur grotesk erstarrter Ausdruck der lebendigen Bewegung des Glaubens sind. Indem sie nichts „theoretisch" Brauchbares sagen, zeugen sie laut für den Glaubenscharakter der Er-

[1]) Vgl. hierzu Ztschr. f. syst. Theol. I, S. 766ff.

kenntnis Christi. In der Christologie ist gar kein Raum für Menschwerdungsmetaphysik, für eine kenotische Inkarnationstheorie oder für eine Entwicklungslehre, die den Gottmenschen in der Geschichte Jesu erst werden läßt. Soweit diese Versuche nicht einfach Bilder für das vom Glauben erfaßte Wunder der Gottesgegenwart in Jesus sein, soweit sie wirkliche metaphysische Erkenntnis bedeuten wollen, mindern sie die Spannungshöhe des christologischen Bekenntnisses. Gerade in der Menschheit Jesu, gerade an dem Kreuze der Gottverlassenheit wird Gott uns gegenwärtig. Darum darf aus dem *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* keine theologische Metaphysik gemacht werden. Angesichts des Kreuzes sollte man das verstehen. Sonst wird, trotz alles Redens von der Kenosis, unsere Christologie eine Christologie „der Ehren", statt eine „des Kreuzes", christologia gloriae statt crucis. Die Christologie des Kreuzes ist die Glaubenschristologie.[1]) —

Ganz entsprechend ist die Lehre von der Heiligen Schrift, durchaus eine Parallele zur Christologie, zu behandeln. Auch hier darf die Spannungshöhe des Glaubens an das Wort Gottes nicht gemindert werden durch eine Inspirationslehre irgendwelcher Art, die für das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen, des Ewigen und Zeitgeschichtlichen, des „Kernes" und der „Schale" in der Schrift theoretische Formeln bietet. Jeder derartige Versuch bricht immer dem Paradoxon etwas ab, daß dieses Buch, eine Sammlung von Schriften aus vielen Jahrhunderten, sehr menschlich entstanden, überliefert, gesammelt, durch alle Menschlichkeiten der Entstehung und Überlieferung hindurch und in aller seiner ärgerlichen „zeitgeschichtlichen Bedingtheit" uns zum lebendigen, gegenwärtigen Worte Gottes wird. Daß die Schrift uns Autorität von Gott aus wird, geschieht immer nur im Kampfe mit sehr anderen Betrachtungen und Wertungen der Schrift, denen wir uns nicht entziehen können. Das Ringen zwischen historisch-kritischer, literarkritischer, religions-

---

[1]) Melanchthons „Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non . . . ejus naturas, modos incarnationis intueri" ist immer noch eine nötige Mahnung. Was sind jene oben genannten christologischen Theorien bis hin zu den modernsten anderes als ein intueri naturas? Auch dann, wenn sie statt von den „Naturen" vom Willen reden. Zum Ganzen s. Heim, Leitfaden II², S. 62 f.

geschichtlicher, formgeschichtlicher, überhaupt irgendwie „geschichtlicher" Betrachtung einerseits, der „pneumatischen" Glaubenswertung der Schrift andererseits endet nie.[1]) Dieses Ringen wird wohl oft in dem Kampfe verschiedener theologischer Schulen, der „Rechten" und der „Linken", miteinander anschaulich. Aber in Wirklichkeit ist keine theologische Schule in diesem Ringen nur Front, sondern jede auch Kampfplatz, auch die „positivste". Wir tragen den theologischen Gegner in uns selbst. Der Ernst des Ringens der Schriftbetrachtungen miteinander ist unabhängig davon, ob seine Fronten sich in theologischen Schulen symbolisieren. Er liegt in der Sache begründet. Die Inspirationslehre jeder Art ist ein zur ruhenden Theorie erstarrter Ausdruck für die pneumatische Erfahrung des Glaubens an der Schrift. Sie ist ein Gedanke des siegenden Glaubens; aber indem sie den Sieg des Glaubens im Kampfe um die Schrift aussprechen will, verbirgt und verwischt sie, daß es ein Sieg des Glaubens ist. So muß es scheinen, als wolle sie den Kampf der historischen und der pneumatischen Schriftbetrachtung, der nie ein für alle Mal enden kann, durch einen Gewaltspruch erledigen.[2]) Damit vergewaltigt sie nicht nur den schlichten Tatbestand der Schrift, sondern sie vergeht sich vor allem an dem Wesen des lebendigen Wortes, das nur dem Glauben, der freien Hingabe, durch alles Menschenwort hindurch sich erschließt und darum keine Objektivierung, kein theoretisches ins-Verhältnis-Setzen zu der Menschlichkeit der Bibel erlaubt oder verträgt. Wollen wir im Glauben von der Schrift reden, so kommen wir auch hier über ein *διπλοῦν κήρυγμα* nicht hinaus.

---

[1]) Vgl. J. Köberle, Die alttestamentliche Offenbarung. 1908. S. 15: „Wir müssen uns darüber klar werden, daß wir unsere Stellung zur Heiligen Schrift und damit auch zum Alten Testamente nur so festhalten können, wie alle anderen christlichen Glaubensgewißheiten auch, in einem beständigen Kampf gegen die widerstrebenden Eindrücke, durch einen immer erneuten Akt bewußten, willentlichen Glaubens."

[2]) Vgl. außer K. Heim, Leitfaden der Dogmatik I[3], S. 57ff. auch E. Brunner, Die Mystik und das Wort. S. 100f. Er sagt von dem orthodoxen Verhältnis zur Schrift: „So wird aus dem ‚lebendigen Wort' eine Wortsache" usw.

2. Nicht minder wichtig sind die Folgerungen aus unserem Ansatze, die sich für die Heilslehre ergeben. Vieles davon ist in dem allgemeinen Teile (S. 96) schon angedeutet.

Wir gehen aus von einem Worte über Ritschls Theologie. Der eigentümliche Vorzug der Dogmatik Ritschls scheint ihre strenge Geschlossenheit zu sein. Beherrschend steht der Gedanke der Liebe und Vaterschaft Gottes über allem. Theologische Gedanken, die sich ihm nicht unterordnen lassen, werden gestrichen oder, wie etwa die Gerechtigkeit Gottes, umgedeutet. Das Bekenntnis der Liebe Gottes ist ein ruhender Satz geworden, der es ermöglicht, ein geschlossenes, einfaches theologisches System zu bauen.[1])

Es ist heute wohl in allen Lagern der Theologie anerkannt, daß Ritschls Wille zum System die Tiefe des evangelischen Glaubens preisgab und den Glaubenscharakter der evangelischen Wahrheit verletzte. Dem Urteil W. Herrmanns ist nichts hinzuzufügen. Der erbitterte Kampf der Konfessionellen gegen Ritschl läßt sich nicht nur auf Mißverstehen oder theologische Trägheit zurückführen; der Instinkt für die Spannungshöhe des biblisch-reformatorischen Glaubens war es, der protestierte — darin liegt das innere Recht jenes Kampfes, so wenig auch die Gegner Ritschl positiv eine bessere theologische Formel entgegenzusetzen hatten.

Aber hat Ritschl nicht doch das Neue Testament auf seiner Seite? „Gott ist Liebe“, 1. Joh. 4, 16. Indessen im Neuen Testamente ist das Wort von der Liebe Gottes ernstlich ein Bekenntnis des Glaubens, der in steter innerer Auseinandersetzung mit der Gewißheit göttlichen Richtens und mit der Möglichkeit der Verwerfung steht. Der Verstockungsgedanke in Jesu Gleichnisbenutzung, Röm. 9 und der herbe Prädestinatianismus des Johannesevangeliums verbieten es, aus dem Zeugnis des Neuen Testaments von Gottes Liebe schnell den „neutestamentlichen Gottesbegriff“ zu machen. Ich glaube nicht, daß für Paulus durch den Schuldgedanken von Röm. 10 und die umfassende Endheilserwartung von Röm. 11 das Rätsel der

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III^3. § 34. S. 260. „Vielmehr ist die Meinung die, daß der zureichende Begriff von Gott in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem von da aus die Offenbarung durch Christus an seine Gemeinde verstanden und zugleich das Problem der Welt gelöst werden kann.“

Erwählung und Verwerfung von Röm. 9 ganz erledigt wurde, daß also etwa in Röm. 11, 32 Kap. 9, 19ff. versöhnend aufgehoben wäre. In dem Verhältnis der drei Kapitel zueinander wird die „offene Wunde" deutlich genug sichtbar. Anders ausgedrückt: Röm. 11, 32 gilt nur, weil 9, 19ff. auch gilt, bleibend gilt. Und nur, der dieses in aller Härte verkündet hatte, durfte auch das „Mysterium" von Röm. 11, 25ff. auftun — denn nun redete er von Gottes Liebe im Glauben, von dem alle umfassenden Endheil auf dem Hintergrunde der doppelten Prädestination.

Ebensowenig kann Ritschl sich auf Luther berufen. Seine Ablehnung von Luthers de servo arbitrio sagt hier alles. In merkwürdiger Parallele steht dabei Ritschls Theologie der Liebe Gottes zu seiner Auffassung der Persönlichkeit Gottes. Hier wie dort rationalisierte er das Geheimnis und Wunder Gottes. Sein berühmter Kampf gegen den uneinheitlichen, teils biblischen, teils aristotelischen, teils neuplatonischen Gottesbegriff der Orthodoxie war ohne Frage ein großes Verdienst, und seine Forderung, jeder Satz über Gott müsse seinen Ursprung in der christlichen Gotteserfahrung nachweisen, hoch nötig.[1]) Aber in seinem so berechtigten Proteste gegen die mystisch-neuplatonischen Gottesaussagen, die die alte Dogmatik unbekümmert mitführte,[2]) wirkt doch auch die Enge seines Personalismus mit. Daß der Gott, der sich uns zum Du und Vater gibt, zugleich und zuvor der uns umfassende und durchwaltende Geist, die allwirksame lebendige Macht ist, daß man also Gott nicht als „Persönlichkeit" ausreichend definieren und nicht die Widerspruchslosigkeit seiner Personhaftigkeit und seiner „Absolutheit" theoretisch beweisen darf, darum wußte A. Ritschl nicht. Diese Enge weist auch sein Kapitel über die Liebe Gottes auf. Bei Luther hat das Zeugnis von der Liebe Gottes den mächtigen Hintergrund von de servo arbitrio. Er hat wohl nicht jeden in diese Tiefen schauen lassen wollen. Aber darüber läßt er keinen Zweifel, daß wirklicher, ganzer Glaube erst dort möglich ist, wo der Mensch erzittert unter dem Geheimnis des Deus absconditus. Denn „der

---

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III³. § 30.

[2]) Vgl. meine Prinzipien der reformierten Dogmatik. 1914. S. 76—95.

Glaube hat es mit unsichtbaren Dingen zu tun. Damit also Gelegenheit für den Glauben ist, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber am tiefsten verborgen, wenn es dem Augenschein, den Sinnen und der Erfahrung gerade entgegengesetzt ist . . . So verbirgt Gott seine ewige Güte und Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit. Das ist der höchste Grad des Glaubens, zu glauben, daß der gütig ist, der so wenige rettet, so viele verdammt; zu glauben, daß der gerecht ist, der durch seinen Willen uns notwendig verdammenswert macht."[1]) Wer Luthers wundervolle Predigt von der Liebe Gottes von diesem Hintergrunde löst, der verflacht sie und nimmt ihr die Art des Glaubens.

Es gibt noch eine andere Möglichkeit, vom Gedanken der Liebe Gottes aus das theologische System zu entwerfen, ohne doch Ritschls Fehler zu wiederholen. Da wird der Zorn Gottes ganz ernst genommen, aber als Mittel seiner heiligen Liebe, die den Menschen für sich will, begriffen. So ist ein einheitlicher Gottesbegriff erreicht und die systematische Geschlossenheit der Theologie gesichert.

Indessen auch dieser Weg ist für die Dogmatik nicht gangbar, wenn anders sie Theologie des Glaubens sein will. Daß Gottes Zorn zuletzt Mittel seiner Liebe ist, das wagt der Glaube, vom Evangelium entzündet, immer wieder zu sprechen. Aber er überwindet dabei immer aufs neue die Frage, ob der Zorn nicht das Letzte sein könnte, ob Gott nicht endgültig verstößt aus seiner Nähe. Diese Frage bewegt jeder für sich selber, aber auch für andere.

Von da aus gewinnen wir das rechte Urteil über die Gotteslehre der altlutherischen Orthodoxie. Man hat es ihr, besonders seit Ritschl, hart vorgerückt, daß sie Gottes justitia und misericordia in Gegensatz stelle und Christi Versöhnungswerk als einen Ausgleich (temperamentum) dieser einander widerstreitenden Wesenszüge Gottes beschreibe. Dadurch werde nicht nur die Einheitlichkeit der Gottesanschauung preisgegeben, sondern vor allem Gottes Gerechtigkeit höchst unzulänglich nur als vergeltende verstanden.

---

[1]) De servo arbitrio. W. A. 18, 633. Deutsch nach O. Scheel, B. A. Erg.-Band II. S. 261.

Man weist demgegenüber auf Luthers gewaltig-einheitliches Gottesbild hin: Gottes justitia nichts anderes als sein reines, heiliges Wesen, das den Menschen überwindet und gerecht macht, also zuletzt eins mit seiner Gnade. Nun ist das Unverständnis der Orthodoxie für Luthers tiefen Gedanken der justitia Dei offenkundig. Dennoch birgt die Orthodoxie in ihrer scheinbar klaffenden Gottesanschauung den Ausdruck für die immer wieder zu durchlaufende Spannung evangelischer Gotteserfahrung: in der Entgegensetzung von misericordia und justitia ist das mögliche Auseinander von Zorn und Liebe, um das jedes lebendige Gewissen weiß, zu einem theoretischen, ruhenden Satze geworden, genau so gut oder vielmehr so schlecht, wie in der einfachen Gleichsetzung von Gerechtigkeit und Gnade (die Ritschl für wichtige Stellen des Alten Testaments und für das Neue Testament behauptete, die vielen als Luthers Gottesbegriff gilt) die immer neu gewagte Zuversicht des Glaubens, daß alles Zornesgericht Gottes doch auf Gemeinschaft hinarbeite, zu einem systematisch brauchbaren „Gottesbegriffe" erstarrt ist. In Wirklichkeit gehören beide Formeln zusammen, wie denn auch Luther sowohl die Ineinssetzung wie die Auseinandersetzung von Gerechtigkeit und Gnade Gottes hat (und wer hätte den Mut, die letztere, die Auseinandersetzung, etwa dem „Scholastiker" in Luther, der von der reformatorischen Höhe herabsank, zur Last zu legen?).[1] Wie der Glaube an Christus in seiner inneren Bewegung nur durch das Nebeneinander der Formeln finitum incapax infiniti und finitum capax infiniti ausgedrückt werden kann, so kommt der Glaubens-, der Wundercharakter der Gewißheit um Gott als Liebe erst recht zur Geltung, wenn das Nebeneinander, das Miteinander der Entgegensetzung und der Gleichsetzung von justitia und misericordia die Spannung und den Kampf des Glaubens wiedergibt.

---

[1]) Vgl. K. Holl, Luther. 2. Aufl. S. 20, Anm. 3. S. 194, Anm. Wenn E. Hirsch (Die Theologie des Andreas Osiander, S. 244) fragt: „Ist Gottes Gerechtigkeit, d. h. der Grundzug in Gottes sittlicher Persönlichkeit, als vergeltende Gerechtigkeit oder als Gnade, Güte und Barmherzigkeit zu bestimmen?", so muß ich dieses Entweder-Oder sowohl für Luther wie auch als dogmatische Frage ablehnen. Die Frage setzt die Möglichkeit einer „ruhenden" Lehre von Gottes Wesen voraus.

Keine der beiden Formeln für sich, „ruhend", „theoretisch", stellt den christlichen Gottesgedanken dar.

Das bedeutet aber, daß eine „ruhende" Lehre vom Wesen Gottes, von der aus dann, unter Voraussetzung der menschlichen Sünde, die ganze Dogmatik entwickelt werden könnte, unmöglich ist. Ausgangspunkt der Dogmatik kann nicht ein beherrschender Gottesgedanke, sondern muß jenes in innerer Spannung bewegte Gottesverhältnis sein, das in Furcht und Glauben lebendig ist. Von der Liebe Gottes darf nicht in „ruhenden" Sätzen geredet werden. Der Glaubenscharakter, d. h. der Spannungs- und Kampfescharakter des Bekenntnisses zur Liebe Gottes muß durch die ganze Dogmatik hindurch zur Darstellung kommen.

Das ist der bleibende Sinn der Lehre von der doppelten Prädestination. Man kann freilich ihre calvinische Gestalt nicht erneuern. Die Theorie des göttlichen Doppeldekretes bedeutet eine unmögliche Objektivierung und Erstarrung der lebendigen Spannung, in der unser Gottesverhältnis immerdar steht. Die Verteilung der Erwählung und Verwerfung auf verschiedene Gruppen ist abzulehnen.[1]) Auf alle muß jeder der beiden Gedanken angewandt werden. Das heißt: wir wissen von Gnade Gottes zu reden nur als solche, die unter seinem Zorne, in seinem Gerichte stehen. Alles Gericht Gottes aber trägt in sich Endgültigkeit. Die Gnade ist, von ihm aus gesehen, das reine Wunder. An die Gnade glauben dürfen, das heißt: aus der Möglichkeit, nein: aus der Wirklichkeit endgültiger Verstoßung fliehen dürfen zu Gottes ewiger Barmherzigkeit. Im Glauben an diese Barmherzigkeit wagt man dann auszudenken, daß Gottes strenges Richten voll heiliger Teleologie ist, daß es über sich hinausweist und zur Gemeinschaft mit ihm führen will. Aber nur der Glaube denkt diesen Gedanken, der Glaube, der ja in jedem Augenblicke (nicht psychologisch-empirisch, sondern wesentlich gemeint!) aus Furcht und Zittern in der Erfahrung von Gottes, Endgültigkeit in sich tragenden Gerichte aufsteigt. Der Glaube wird sich daher hüten, jene Synthesis der Heilsgewißheit zur „ruhenden" Wahrheit zu dogmatisieren. Dann wäre die Heilsgewißheit ja nicht

[1]) Vgl. auch K. Barth, Der Römerbrief². S. 334.

mehr Glaube. Es war keine glückliche Stunde, als das Luthertum Luthers de servo arbitrio verleugnete und der Heilsgewißheit ihren dunklen Hintergrund und damit ihre innere Bewegung nahm!

Diese Erkenntnisse müssen sich durchsetzen auch in der Art, wie von den Heilstatsachen geredet wird. Der Ausgang des Lebens Jesu ist als Heilstatsache nicht kenntlich, sondern vielmehr als Unheilstatsache, als Gericht. Denn die letzte „Tatsache“ ist das Kreuz. Die Osterkunde, daß das Gericht Heil bedeutet, die Osterwirklichkeit, daß der Gekreuzigte der Auferstandene ist, schließt sich nur dem Glauben auf. Die Deutung des Kreuzes als Versöhnung ist selber nichts anderes als Rechtfertigungsglaube. Daher bleibt sie in lebendiger Spannung zur Furcht. Der Glaube wagt davon zu reden, daß Gott die Welt versöhnt hat. Aber diese Abgeschlossenheit und Universalität der Versöhnung gilt nie als ruhender Satz, sondern immer nur in actu, d. h. für die bange Frage einer Menschenseele nach der Gemeinschaft mit Gott, oder für die zu Christus berufende, Entscheidung fordernde Predigt. Paulus kann den mächtigen Satz „Gott versöhnte die Welt mit ihm selber“ wagen, nur weil er jetzt zu dieser Versöhnung ruft und zur Entscheidung drängt: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ (2. Kor. 5, 19. 20). Und in der Verkündigung zittert die Furcht mit, daß viele sich nicht versöhnen lassen und daß die Kreuzespredigt ihnen ein „Geruch des Todes zum Tode“ (2. Kor. 2, 16) wird. Das Geheimnis der doppelten Prädestination ragt auch hier herein. Die Weltversöhnung ist abgeschlossen und unabgeschlossen zugleich. Man kann von ihr nur im Glauben reden, in der Tat des Glaubens für sich selber oder in der Glaubenstat der Mission, der Fürbitte, der Seelsorge an anderen — im Glauben, der doch Furcht und Zittern nicht hinter sich läßt. So haben auch die scheinbar objektivsten Sätze des Glaubens ihr Recht nur in einer Lebensbewegung.[1])

Besonders deutlich tritt die Eigenart der „Theologie des Glaubens“ in der Eschatologie heraus, wie denn überhaupt die Eschato-

[1]) Man kann das Ganze auch einfach so ausdrücken: die Heilstatsache ist ein Tatwort Gottes. Im Worte, das ein ganzes Ja ist und doch auf das Ja des anderen wartet, ist die Gemeinschaft schon da und noch nicht da.

logie die Geheimnisse jeder Dogmatik offenbart. Was es um die Heilsgewißheit ist, bringt die Eschatologie ans Licht. In ihren Gedanken müssen die Furcht und der Glaube, der die Furcht immer wieder in sich aufhebt, ohne sie zu verneinen, zur Geltung kommen. Die Furcht spricht aus der Erwartung doppelten Ausganges der Geschichte — mindestens ich kann verloren gehen, um meinetwillen ist die letzte Harmonie nicht möglich. Der Glaube erfaßt gegenüber dieser dunklen Möglichkeit Gottes Barmherzigkeit, für die anderen und für mich, und wagt den letzten Gedanken der Apokatastasis.[1])

Daran wird klar, daß ein ruhendes Bild der letzten Dinge unmöglich ist. Der Gedanke des Verlorengehens wird nicht zu einer Theorie, sowenig wie der Gedanke der Apokatastasis. Beide sind von gänzlich untheoretischer Art. Darum gehören sie auch zusammen. Ihr Nebeneinander sprengt jedes System und widersetzt sich jeder Synthesis des Denkens. Aber es redet vom Glauben und seiner lebendigen Bewegung — und darin besteht sein dogmatisches Recht, seine theologische Notwendigkeit. —

Damit stehen wir am Schlusse. Die beiden Teile unserer Untersuchung haben uns nach ganz verschiedenen Seiten hin Front nehmen lassen. Aber in alledem ist doch nur ein Grundgedanke durchgeführt: Theologie des Glaubens heißt Theologie des lebendigen Wortes, des persönlichen Verhältnisses, Theologie der Gemeinschaft mit Gott. Das sola fide ist umfassender Anwendung fähig, als kritisches und als positives Prinzip. Für die Gesundung der systematischen Theologie und damit für den Kampf des Christentums im modernen Geistesleben wäre es nichts Geringes, wenn wir mit dem sola fide, dieser Losung der Demut und Freiheit, entschlossen theologischen Ernst machten.

---

[1]) Vgl. mein Buch über die letzten Dinge[3]. 1926. S. 211 ff.

„Die Auferstehung der Toten."

Zur Auseinandersetzung mit Karl Barth über die theologische Exegese.[1])

I.

Die Voraussetzung.

Unter den Zeichen der Zeit in unserer Theologie ist vielleicht keines so bemerkenswert wie der immer allgemeinere und immer lautere Ruf nach wahrhaft theologischer Exegese des Alten und Neuen Testamentes. Zwar herrscht über das Verhältnis der theologischen zu der im engeren Sinne historisch-kritischen Auslegung der Bibel noch keineswegs Klarheit. Am meisten Aussicht, sich durchzusetzen, hat hier die These, daß die dauernde Spannung zwischen den beiden Arten der Schriftbehandlung notwendig sei, weil sie der geschichtlich-übergeschichtlichen Eigenart der Bibel und damit dem Wesen der geschichtlichen Offenbarung überhaupt entspreche. Aber wie man da auch urteile: das selbständige Recht der „theologischen" Exegese bleibt davon unberührt. Auch aus den Reihen der historisch-kritischen Schule heraus wird das mehr und mehr anerkannt.

Ohne Zweifel bedeutet es ein Verdienst des Barthschen „Römerbriefes", dem Rechte theologischer Exegese aufs neue eindrucksvoll Bahn gebrochen zu haben. Freilich setzt hier bei dem jüngsten Geschlechte bereits eine seltsame Legendenbildung ein. Man behandelt die Vorkriegszeit als eine Art „wilhelminischen" Zeitalters in der Theologie und meint wohl gar, wir seien erst jetzt und erst durch K. Barth aus der Wüste öder und unlebendiger historisch-kritischer Auslegung in das Gelobte Land pneumatischer Exegese

[1]) Karl Barth, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. München 1924. 2. (sachlich unveränderte) Auflage 1926. Ich zitiere nach der 1. Aufl. — Der nachfolgende Aufsatz erschien zuerst in „Christentum und Wissenschaft" 1925. S. 20 ff. 97 ff.

gekommen. Man braucht demgegenüber nur auf das theologische Lebenswerk Cremers, Kählers und Schlatters hinzuweisen, um jene Legende zu zerstören. Aber zweifellos hat erst Barths Trompetenstoß es vermocht, auch solche theologischen Kreise aus der Selbstzufriedenheit der historisch-kritischen Exegese aufzuschrecken, die in der Schriftbehandlung der drei genannten Männer nur „Unwissenschaftlichkeit" fanden. Wie immer man über Barths Römerbrief urteilen möge, das Programm im Vorwort bleibt ein Verdienst.

Sowie man nun aber versucht, das Programm zur Ausführung zu bringen, erheben die Schwierigkeiten des ganzen Unternehmens ihr Haupt. Bedeutet „theologische Exegese", daß der von Kirche und Theologie mühsam gelernte Unterschied zwischen „biblischer Theologie" und „Dogmatik" nunmehr vergessen werden soll? Wir würden eine solche Entwicklung nicht begrüßen können. Die Entstehung einer „biblischen Theologie" im Unterschied von der Dogmatik bedeutete ihrer Zeit doch nicht nur einen wissenschaftlichen Fortschritt, sondern vor allem auch eine Verstärkung der kritischen Wirkung der Bibel in der Kirche. Die Vermischung der exegetisch-historischen und der systematischen Aufgabe erzeugt die Gefahr, die kritische Kraft der Heiligen Schrift für Dogma und Leben der Kirche zu lähmen. Umgekehrt hat sich gerade das „Abstand halten", das in der Trennung historischer und systematischer Aufgabe zum Ausdruck kommt, als Weg zu fortdauernder Reinigung der Kirche durch die Schrift erwiesen.

Trotzdem, nein eben um deswillen, gerade wegen dieser kritischen Bedeutung der Schrift, wird in Wendestunden der Kirchengeschichte die Kritik und Reinigung des Dogmas und des kirchlichen Lebens in der Form der Exegese geschehen. Das naive Ineinander von Exegese und Gegenwartstheologie ist das Merkzeichen reformatorischer Epochen. Luther gab seine neue Theologie in der Form von Schriftauslegung. Von unserer heutigen Sonderung der Stile aus geurteilt, bedeuten Luthers Kommentare eine grandiose Stilmischung. Aber sie stört den modernen Leser deswegen nicht, weil er ohne weiteres die tiefe Kongenialität des Reformators mit Paulus spürt. Die Exegese Luthers, obgleich gleichzeitig eine systematisch-theologische Tat, blieb wirkliche Auslegung, weil Luther wahrhaft aus der Sache heraus, die Paulus meinte, dachte.

Gilt das auch von K. Barths Verhältnis zu Paulus? Gewiß ist Barths Anspruch, den Apostel für uns Heutige lebendiger und kraftvoller zum Reden gebracht zu haben als die Exegese von gestern, nicht ohne Grund. Weite Strecken, wichtige Abschnitte in seinem „Römerbriefe" und jetzt in der „Auferstehung der Toten" liest man mit heller Freude: hier ist Paulus in wesentlichsten Zügen tief, eigenartig, neu verstanden und uns Heutigen so ergreifend nahe gebracht wie von kaum einem anderen Kommentar. In der Auslegung des 1. Korintherbriefes würde ich etwa die Deutung von Kap. 8—10, vieles zu 1. Kor. 15, die prächtige Stelle über: „Ich habe es vom Herrn empfangen" (34) herausheben. Man lese nur Barths Auseinandersetzung mit Bousset zu 1. Kor. 15, 19 (S. 92) und vergleiche überhaupt die beiden Auslegungen miteinander — auch ohne sich Barth zu verschreiben wird man doch urteilen, daß hier ganz anders aus der Sache heraus um tiefstes Verständnis des Paulus gerungen ist. Was Barth (34f.) über den *κύριος* und wider den „historischen Jesus" der kritischen Schule sagt, wird man hoffentlich auch dort hören, wo man Kählers nie veraltendes Buch über den biblischen Christus (1896) nicht gelesen oder noch nicht verstanden hatte. Indessen, ich lasse das Einzelne hier beiseite, wie ich auch auf mancherlei exegetische Gewagtheiten, Wunderlichkeiten, Unmöglichkeiten (*φθορά* S. 121!!) nicht eingehe, sondern mich auf das beschränke, was zur Beleuchtung des Gesamtverständnisses dient. Ist dieses Gesamtverständnis „paulinisch"?

Barth verficht mit Nachdruck die sachliche Einheit von 1. Kor. 1—14. Zwar sei die „große Zufälligkeit der Reihe der 1. Kor. 1—14 behandelten Gegenstände" (1) nicht zu bestreiten. Aber in der Art, wie Paulus sie behandle, lasse sich eine Linie nachweisen. Es gehe dem Apostel bei den einzelnen Gegenständen weniger um die konkrete Anweisung, die er gebe, als um den Weg bis zu diesem Ziele (17f.) — eine zweifellos richtige Feststellung. Der Generalnenner der Kap. 1—14 sei aber der Kampf wider „das Sichaufrecken des christlichen Menschen gegen Gott" (54). Das 15. Kapitel bringe doch nur dem äußeren Anscheine nach ein Thema neben anderen. In Wirklichkeit behandle es das eine Thema des Paulus, denn „Auferstehung der Toten" sei die Schlüsselstellung des Paulus, der Punkt,

von dem aus er in Kap. 1—14 seinen „Angriff auf die Christenheit" geführt habe (56). Von Kap. 15 gehe im Grunde alle Polemik des Briefes aus und ebendort weise sie hin. Im Grunde sei also der Brief durch und durch „eschatologisch".

Hat diese Auffassung des Briefes recht? Der Hinweis auf seine Einheit ist immer verdienstlich. Ohne Frage besteht sie darin, daß Paulus die allerverschiedensten, lose aneinander gefügten Fragen von einem Standorte aus, nach einem Maßstabe entscheidet: im Hinblick auf Gott, den Vater Jesu Christi, der die Korinther zu einer Gemeinde seines Geistes berufen hat. Ich wüßte übrigens nicht, welcher historisch-kritische Ausleger diese Einheit des Briefes je geleugnet hätte. Barths Abgrenzung seines einheitlichen Briefverständnisses gegen Lietzmann und das „übliche Bild" (S. 1) gibt daher einen falschen Eindruck.

Wenn also auch wir nachdrücklich die Einheit der scheinbar so verschiedenartigen Kapitel betonen, so müssen wir doch Barths nähere Bestimmung der Einheit und seine Bezeichnung von Kap. 15 als Schlüsselstellung durchaus ablehnen. Hier hat der Exeget nicht wirklich auf Paulus gehorcht, sondern hat ihn von seiner modernen Dogmatik aus vergewaltigt. Das ist an vier entscheidenden Begriffen bei Barth klar zu ersehen: Gott, Offenbarung, Auferstehung, Endgeschichte. Es genügte auch, nur einen dieser Begriffe zu nehmen, denn jeder in seinem Barthschen Sinne ist nur ein anderer Ausdruck für den einen Grundgedanken seiner Theologie.

„Die einzige, allerdings entscheidende Voraussetzung, die ich mache, ist die, daß Paulus, wenn er von Gott geredet hat, wirklich Gott gemeint hat und daß es erlaubt, ja geboten ist, alle seine Gedanken . . . von hier aus zu verstehen" (54). Das klingt überaus einleuchtend und harmlos und ist offenbar die notwendige Voraussetzung, ohne die es „theologische" Exegese gar nicht geben kann. Wie soll es möglich sein, die Gedanken des Paulus wirklich „nachzudenken", wenn wir nicht gewiß sein dürfen, daß er von eben dem Gotte geredet hat, auf den wir immer wieder gestoßen werden? Aber das ist eben die Frage, ob Barth das Gleiche meint wie Paulus, wenn er von Gott und Mensch, Gott und Geschichte, Gott und der Ge-

meinde spricht — oder vielleicht nur die eine Seite der Sache. Die Beleuchtung einzelner Punkte hernach wird es klar machen.

Aber wir ahnen schon ein wenig davon, wenn wir die anderen Begriffe Barths ins Auge fassen, denn sie sind ja nur Funktionen des Gottesgedankens. „Wenn wir für die Kategorie der Offenbarung auch nur ein kleinstes Sensorium haben“ (77) — mit diesem wirksamen Hebel wirft B. die „historische“ Auffassung von 1. Kor. 15, 3—7 als „Auferstehungsbericht“ über den Haufen. „Offenbarung“ ist eben etwas ganz anderes als alle nur denkbaren menschlichen Erfahrungen und Erlebnisse (79). Die „Kategorie der Offenbarung“, die einzige, in der die „geschichtliche Gottestatsache“ der Auferstehung zu fassen ist (78), muß dazu dienen, den feierlichen Bericht des Paulus über die Erscheinungen des Auferstandenen nach seiner Absicht völlig umzudeuten. Der Dogmatiker ist mit dem Exegeten durchgegangen. (Das Einzelne s. später.)

Noch deutlicher wird der Sinn jener „Voraussetzung“ an Barths Begriff der „Auferstehung“. Auferstehung wird bei ihm zum einzigen Inhalt des paulinischen Evangeliums. Wir könnten das insofern anerkennen, als die Auferstehung Christi bei Paulus der Grund unseres Christenstandes und die Auferstehung der Toten das eine Ziel ist. Aber so gewiß für Paulus das ganze Christentum mit der Auferstehungshoffnung steht und fällt, so gewiß es ohne sie sinnlos wird, so gewiß ist ihm doch die Auferstehung der Toten nicht einziger Inhalt des Heils. Barth kann diesen Anschein nur deshalb erwecken, weil er die „Auferstehung der Toten“ ganz einfach mit dem, was bei Paulus sonst „neue Schöpfung“, Geist, Leben heißt, gleichsetzt (61). Damit ist dann natürlich die rein eschatologische Auffassung des ganzen Evangeliums („die christliche Wahrheit ist das Ende aller Dinge,“ S. 91) bewiesen. Das Leben, der Geist, die Erneuerung sind dann offenbar genau so gut „eschatologische“ Größen wie die „Auferstehung“. Man lese einmal die Seiten 60ff. bei Barth und frage sich, ob das wirklich Paulus ist. Daß Paulus 1. Kor. 15 nicht der Meinung sei, die „Totenauferstehung“ als eine Teil- und Spezialwahrheit zu verkündigen, sondern als die Wahrheit, das soll schon 15, 1 verraten, die Bezeichnung dessen, was er sagen will, als *τὸ εὐαγγέλιον* schlechthin (63). Aber „das Evangelium“ schließt erstens

das „gestorben für unsere Sünden“ ein und enthält zweitens die Auferstehung Christi, die in der Tat das Ganze ist. Barth unterscheidet hier nicht sorglich und nimmt sich einen Schein des Rechts dadurch, daß er einfach allgemein von „Totenauferstehung“ redet, ohne zu sagen, ob es um die Auferstehung Christi oder um die unsere geht. Das ist eben bei Paulus nicht dasselbe und auch keine einfache Entsprechung — denn die Macht der Auferstehung Christi erfahren wir nach Paulus nicht erst in der „Totenauferstehung“, oder, wenn schon in der Gegenwart, nicht nur daran, daß wir zur Hoffnung berufen sind. Die Auferstehung Christi ist dem Apostel das Ganze der geschichtlichen Erlösungstat Gottes, aber unsere Auferstehung nicht ebenso das Ganze des Christenstandes, sondern seine Vollendung — womit gesagt ist, daß ihr eine nicht leere, sondern gerade durch Christi Auferstehung reiche Gegenwart, in der Gottes Geist und Leben schon mächtig sind, voraufgeht.

Es hat also mit Paulus nichts zu tun, daß Barth, im Interesse seiner „eschatologischen“ Theologie, dem Begriffe der Auferstehung seine Konkretheit nimmt und ihm eine das ganze Heil bezeichnende Weite gibt. Damit fällt aber auch der Grundgedanke seiner Auslegung hin, daß Kap. 15 die Schlüsselstellung sei, von der aus man die Kritik in Kap. 1—14 verstehen müsse.

Den gleichen Einbruch moderner Theologie in die Exegese beobachten wir schließlich daran, wie Barth seinen Begriff der Endgeschichte in Paulus einträgt. Davon wird noch zu reden sein.

So muß ich urteilen, daß der vorliegende Versuch theologischer Exegese an entscheidenden Stellen keine wirkliche Auslegung mehr bedeutet, weil der moderne Exeget dem Apostel seinen eigenen Offenbarungs- und Geschichtsgedanken untergelegt hat.

II.

Das korinthische Christentum im Lichte der „Auferstehung“.

Nach allem Vorigen ist klar, daß der Hinweis auf die Auferstehung für Barth den eigentlichen Grund und Sinn aller in Kap. 1—14 an der Gemeinde geübten Kritik ausmacht, wie umgekehrt die Leugnung der Auferstehung völlig in der Konsequenz

der korinthischen Christlichkeit liegen soll. „Es ist nach allem, was wir von Paulus selbst über die Christlichkeit derer von Korinth gehört hatten, gar nicht anders möglich, als daß daselbst die Auferstehung geleugnet wird“ (63) — ein Zusammenhang, den ich höchstens für 6, 12ff. anerkennen könnte, der im übrigen aber nur in Barths Theorie existiert.

Dem eschatologischen Verständnis des Briefes entsprechen zunächst die allgemeinen Wendungen, in denen Barth den kritischen Gehalt der 14 Kapitel zusammenfaßt. „Der erste Korintherbrief als Ganzes, wie er dasteht, ist ein schwerer Angriff auf die Christenheit, viel radikaler als etwa die Bußpredigt des Jakobusbriefes, radikaler jedenfalls als das, was Kierkegaard unter jenem Titel gesagt hat“ (55). Und Kap. 13 bedeutet zunächst „schärfsten Angriff auf die Christenheit und ihren vermeintlichen Besitz, weil sie eben trotz allem, was Gott an ihr getan, nur die Christenheit ist.“ (48; das Weitere: „leuchtendste Verheißung“ usw. gehört hier nicht her.) Warum die hohen und allgemeinen Worte: „Angriff auf die Christenheit?“ Barth kann doch nicht vergessen, daß die Kritik des Paulus durch und durch konkret ist. Aber jene Wendung und der unterstrichene Satz erwecken den Anschein, als ob es sich um die zu jeder Zeit und an allen Orten fällige eschatologische Kritik an jeder möglichen „Christlichkeit“ handle. Man lese weiter S. 55: „Es kommt einem vor, die Gemeinde von Korinth und wer immer diesen Brief las, mußte vollkommen zerfasert, zermürbt, zerbrochen sein. Was bleibt denn noch übrig nach all diesen Zurückweisungen, Einschränkungen, Warnungen? Mußte dieser Brief nicht wie ein Erdbeben wirken, das jedes geordnete bleibende Gemeindeleben unmöglich machte?“ Es ist wirklich nicht nötig, diese grotesk übertreibenden Sätze zu widerlegen. Barth hat sie ja nur formuliert als Ausdruck für seine eschatologische Theorie, nach der die ganze Polemik von Kap. 1—14 und die ganze böse Verlegenheit, in die Paulus die Gemeinde versetze, auf das Wort von der Auferstehung, auf die Eschatologie als die einzige Lösung hindrängen soll.[1]) Jedes „geordnete bleibende Gemeindeleben unmöglich?“

[1]) S. 38: „Dringender als irgendwo in unserem Brief empfindet man in Kap. 12 und 14 das Bedürfnis nach einem Wort der Erlösung, gerade in diese geist- und

Hat Paulus nicht gerade umgekehrt, wie auch Barth weiß (53), die „kritischen Gedanken der Einheit und Ordnung" (Kap. 12—14), der Gemeinschaft (Kap. 1; 8—11) geltend gemacht und den Korinthern zu „geordnetem bleibendem Gemeindeleben" gerade geholfen? Barth behandelt hier die korinthischen Mängel gerade so wie in seinem Römerbrief Kap. 9 bis 11 die Not der Kirche überhaupt. Daß ein Apostel auch zu konkreter Änderung, konkreter Buße und Abstellung der Mängel raten und helfen könne, tritt ganz in den Hintergrund gegen die laut betonte „vollkommene Zerfaserung, Zermürbung, Zerbrochenheit" der Gemeinde, die nicht weiß, was ihr denn noch bleibt nach diesem kritischen Feuer — so fordert es das eschatologische Schema der Theologie Barths. —

Indessen, wir müssen in die Exegese der Kap. 1—14 selber eintreten, um von den Verzeichnungen den genügenden Eindruck zu bekommen. Die Umdeutung des Paulus tritt schon in der Auslegung von Kap. 1—4 hervor. Barth betont (S. 3), Paulus lasse sich in seinen Bemerkungen zu dem Parteiwesen „auf das Materielle der von diesen Bewegungen vertretenen Ideen kaum mehr als mit einigen Anspielungen ein", er greife ganz grundsätzlich die Parteibildung als solche an. „Das πρῶτον ψεῦδος der korinthischen Zustände in dieser Hinsicht liegt für Paulus schon in der Kühnheit, Sicherheit und Begeisterung, mit der man hier statt an Gott an seinen eigenen Glauben an Gott und an den bestimmten Führer und Helden glaubt, in der Verwechslung des Glaubens mit bestimmten menschlichen Erlebnissen, Überzeugungen, Tendenzen und Thesen, deren besonderer menschlicher Inhalt folgerichtig die Erinnerung an besondere menschliche Namen unvermeidlich macht." Nun ist es richtig, daß Paulus seinen Kampf in Kap. 1—4 gegen das Gruppenwesen als *solches* führt. Aber das ist doch nur das *eine* Ziel dieser Kapitel. Zugleich kämpft Paulus gegen *eine* der Gruppen (mag es nun die Apollos- oder die Christuspartei gewesen sein), die „Weisheitsrede" von dem Prediger des Evangeliums verlangte, und er verteidigt ihr gegenüber *seine* Weise, das Evangelium zu

gottvolle und gerade darum so unerlöst anmutende Menschenwelt hinein. Und in der Tat fällt dann unmittelbar nachher das entscheidende Wort von der Auferstehung." — Paulus?

verkündigen. Die polemische Wendung gegen andere Lehrer der Gemeinde ist 3, 1ff. und 3, 18ff. unverkennbar. Bei Barth tritt diese Seite der Sache ganz zurück. Er läßt nicht zur Geltung kommen, daß in Kap. 1—4 zwei Kämpfe geführt werden. Das Verlangen nach „Weisheit“ mag als echt griechischer Zug das Parteiwesen überhaupt verschuldet haben, aber die „Weisheitsrede“ war im besonderen die Losung einer bestimmten Partei — und ihr gegenüber nimmt Paulus Stellung. Barths Deutung des ersten Briefabschnittes ist also zu einfach. Gar zu bequem läßt sich nun die Einheit des ganzen Briefes auch an diesem Stücke bewähren. Um die *ὕβρις* des religiösen Menschen handle es sich in diesen Kapiteln (11), um das Anmaßliche der Parteibildung, mit der die Korinther „Gott das Seinige, sein Urteilsrecht, seine Ehre, seine Freiheit“ nehmen (5). Gewiß, das ist ein Gesichtspunkt dieser Kapitel, aber doch wahrhaftig nicht der einzige. Barth zwängt alles in diese Linie. Das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* in 4, 5 („das Lob wird einem jeden von Gott zuteil werden“) soll der heimliche Nerv des Abschnittes sein. In der Begeisterung für diesen einheitlichen Sinn von Kap. 1—4 wagt Barth das verzweifelte Stück, 4, 20 zu deuten: „Das Reich Gottes steht in keinem *λόγος* (in keiner subjektiven Verfassung des Menschen), sondern in *δύναμις* (ich interpretiere: in der Freiheit Gottes, der Herr zu sein und zu bleiben).“ (S. 4.) Ist das noch Auslegung zu nennen? Der Vergleich mit 2, 4 und 4, 19, dem vorhergehenden Verse, zeigt deutlich genug, was Paulus 4, 20 meint. Aber eine von Menschen zu bewährende, an ihnen erfahrbare *δύναμις* paßt allerdings sehr wenig in Barths Theologie — wie er denn auch mit dem „Beweis des Geistes und der Kraft“ 2, 4 nichts anzufangen weiß: wie Paulus ihn verstand, und daß er ihn nicht für ein „Argument, auf das man sich nicht berufen kann“ (9), hielt, wäre aus 2. Kor. 12, 12 wohl einigermaßen zu ersehen!

Auch, wo es um das Verhältnis des Evangeliums zur „Weisheit“ geht, hat Barth Paulus nicht wirklich bis zu Ende angehört, sondern hat allzuschnell seine eigenen theologischen Grundgedanken bei dem Apostel wiedergefunden. „Wir verkündigen Christus den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, den Berufenen aber, Heiden sowohl wie Griechen, Christus die

Macht Gottes und Weisheit Gottes." Schon hier beeilt Barth sich, zu erklären, daß den Berufenen da, wo sie als Juden und Hellenen an sich nur Ärgernis und Torheit finden können, „nicht etwa eine höhere oder tiefere Einsicht sich erschließt, sondern Christus, Gottes Kraft, Gottes Weisheit begegnet" (8). Ob er damit Paulus gerecht wird? Ist der Glaube für Paulus nicht doch wirkliche Erkenntnis, die in einer Theologie des Kreuzes sich entfalten darf? Gewiß werden an Gott unsere natürlichen Gedanken zuschanden (und auch in einer „Theologie des Kreuzes" kann natürliches Denken sich immer wieder breit machen), aber indem wir die „Verkehrtheit", das Paradox des Kreuzes im Glauben erfassen, geht uns nun wirklich, immer und dauernd im Gegensatze zu unseren natürlichen Gedanken, eine „tiefere Einsicht", nämlich Gottes Gedanke auf, uns, hier und jetzt, den geschichtlichen Menschen. Barths Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch, also sein Gottesgedanke, läßt das nicht zu.

Aber noch offenkundiger wird die Abweichung von Paulus bei der Deutung von Kap. 2 und 3, 1—2. Hier erklärt Paulus deutlich: da, wo ich es mit „Vollkommenen" zu tun habe, kann auch ich „Weisheit" predigen (2, 6). Er unterscheidet also von der grundlegenden Missionspredigt eine höhere Art christlicher Unterweisung, die nur für reife Christen bestimmt ist. Dabei denkt er (wir dürfen es aus Röm. 11, aus dem Kolosser- und Epheserbriefe erschließen) an eine christliche Spekulation und Geschichtsphilosophie — horribile dictu! Ich verdenke es niemandem, wenn er in unserer gegenwärtigen theologischen Lage den Mut zu solchen kühnen Unternehmungen nicht aufbringt. Aber daß Paulus hier theologische Möglichkeiten und Aufgaben sah, sollte man nicht verschweigen. Bei Barth fällt das alles einfach unter den Tisch. Es ist seinem dialektischen Begriffe der Theologie allzu fremd. Aber ist es noch Paulusexegese, was den Versen 2, 6 und 3, 1—2 angetan wird? „Weisheit reden wir unter den Vollkommenen," sagt Paulus. Barth macht daraus: „Die Weisheit, die wir reden, wenn wir von der Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung reden, ist Weisheit für die Vollkommenen (9)"! Paulus sagt: „Ich konnte zu euch nicht wie zu Geistigen reden, sondern (nur) wie zu Fleischlichen, zu unmündigen Christen" usw. Barth versichert, daß *οὐκ ἠδυνήθην* heiße: ich habe

es nicht fertiggebracht, es ist mir nicht gelungen. „Nicht die Absicht, aber der leidige Erfolg war der,“ daß er ihnen Milch statt fester Speise gab (10). Das ist ein Gewaltstreich, der durch den Vergleich von 2, 6 mit 3, 1 durch den Hinweis auf Hebr. 5, 12—14 und 1. Petr. 2, 2 schlechterdings erledigt wird — wie kann Barth angesichts der Parallelen und der klaren Bedeutung von „Milch“ und „fester Speise“ als „Anfangsgründe“ und „tiefere Weisheit“ es wagen, das „mit Milch habe ich euch getränkt“ (3, 2) zu erklären: die Korinther waren „noch nicht in der Lage, sein Wort als Gotteswort zu hören,“ sie „meinten bedauerlicherweise, daraus wieder *ἀνθρωπίνη σοφία* eine neue Philosophie oder Theologie zu hören“ (10)? Merkt man, was hier geschieht? Die Unterscheidung, die Paulus macht zwischen zwei Stufen christlicher Verkündigung, ist ausgewischt, die ärgerliche Andeutung einer christlichen Spekulation und Geschichtsphilosophie bei Paulus gründlich beseitigt, der dialektische Begriff der Theologie nicht durch Paulus unliebsam gestört. Seltsam schnell streicht die Auslegung über Kap. 2, 6—16 hin. Und es ist doch wohl recht Wesentliches aus Kap. 1—4 vergessen, wenn B. ihren Sinn dahin zusammenfaßt, „daß Gnosis im Christentum nichts anderes bedeuten könne, als die Einsicht in die Umkehr aller Dinge, die darin liegt, daß das Subjekt der wirklichen Weisheit nicht der Mensch, sondern Gott ist und daß Gnosis immer wieder nur in der Anerkennung dieser unbegreiflichen Umkehrung bestehen kann: *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*“ (52f.).

Ähnlich wird Paulus bei der Behandlung der Kap. 12—14 vergewaltigt und in das Schema der dialektischen Theologie gezwängt. Gewiß bietet gerade die Erläuterung des Abschnittes über die Geistesgaben viel Feines. Um so empfindlicher stört die Entstellung in entscheidenden Zügen.

Es handelt sich um das Verhältnis der Charismen zur Liebe. Richtig weist Barth darauf hin, daß mit dem Übergange zu Kap. 13 Paulus in den Gedanken von Kap. 12 jäh sich selbst unterbreche, ja korrigiere (43, 45). Ohne Frage, es besteht eine Spannung zwischen Kap. 12 und 13, zwischen dem *ζηλοῦτε* 12, 31 („strebet nach den höheren Gnadengaben“) und dem mächtigen *καταργηθή-*

σονται 13, 8, zwischen der hohen Schätzung der Charismen als göttlicher Geistesgaben in 12 und dem „so wäre ich nichts“ in 13.

Aber die Art, wie B., von dieser Spannung ausgehend, das Verhältnis der Charismen zur Liebe interpretiert, führt von Paulus ab. Für Paulus sind sowohl die Charismen wie die Liebe (Gal. 5, 22) Gabe des Heiligen Geistes. Barth grenzt „das ganze Gebiet des Pneumatischen“ (dafür setzt er unerlaubt ein: „des Religiösen“) gegen die Liebe ab (39). Er spricht von „hohen und höchsten Möglichkeiten“, von den „Grenzen der Menschheit“ (37), die jenes pneumatische Leben in Korinth erreicht, so gewiß es diesseits ihrer bleibt (38). Ihnen gegenüber steht die Liebe als „Gottes Möglichkeit am Menschen“ (39). Aber Barth weiß an anderer Stelle (40 Mitte, 41) dann doch wieder, daß für Paulus Zungenreden, Prophetie usw. „göttliche Gnadengaben“ sind. Was soll dann hier die Gegenüberstellung höchster Menschenmöglichkeiten und der Gottesmöglichkeit am Menschen? Sie mag uns Modernen naheliegen, paulinisch ist sie nicht. Ihm waren Prophetie, Erkenntnis usw. durchaus „göttliche Möglichkeiten“.

Gänzlich verfehlt ist es daher, die Charismen als „Fähigkeit“, „Erlebnis“, „nach dem man ‚jagen‘ könnte wie nach einer anderen von Gott gebotenen Möglichkeit“ (43), gegenüberzustellen der Liebe als dem „unbegreiflichen Wunder“ (45). Wie wird Barth eigentlich mit dem „Jaget der Liebe nach“ (14, 1) fertig? Es ist fast lustig, zu beobachten, wie er dieses ihm so gar nicht passende Wort ungefährlich macht. Erst soll es „nur ein matter Nachklang“ nach Kap. 13 sein, bei dem Paulus eigentlich mehr an die anderen „Gaben“ als an die Liebe denke (43). Dann setzt B. ganz tapfer einfach das Gegenteil von dem hin, was Paulus sagt: die Liebe „keine Gabe, keine Tugend, kein Zustand, keine Fähigkeit, kein Erlebnis, nach dem man ‚jagen‘ könnte“ (43). Und ebenso heißt es später, wenn auch ein wenig unsicher: „hier gibt es auch kein ζηλοῦτε und doch wohl auch kein διώκετε, kein Vorwärtskommen von Stufe zu Stufe“ (44). Erst ganz zuletzt (48) wird das „Jaget ihr nach“ dann beiläufig doch anerkannt.

Für Paulus sind Charismen und Liebe beide Gaben Gottes, die der Mensch sich nicht nehmen kann, und denen gegenüber dennoch gilt: Jaget nach!

Ebensowenig ist es möglich, im Sinne des Paulus Prophetie, Zungenreden usw. als „psychologisch deutbare Christlichkeit" (47), als „erlebbare Dinge" (49) gegen die Liebe, die, mag sie immerhin ein menschliches Tun sein, „den Bezirk psychologischer Faßbarkeit gesprengt hat", abzugrenzen, „die göttliche Möglichkeit in all den menschlichen Möglichkeiten Zungenreden, Prophetie, Erkenntnis, Märtyrertum . . ." (45). Gilt es nach Paulus nicht auch für die Prophetie, daß sie psychologisch nicht deutbar, daß sie „Wunder" ist? Und umgekehrt: gehört ihm die Liebe nicht ebenso wie die Prophetie zu den „erlebbaren Dingen", zu dem unbeschadet des „Wunders" doch „psychologisch Deutbaren"? Im übrigen, bilden „Wunder" und „psychologisch deutbar" theologisch einen ausschließenden Gegensatz? Doch wohl nur, wenn man einen formellen Wunderbegriff hat und so durch die Negation gerade im Banne der Psychologie geblieben ist.

Aber hier rühren wir allerdings an das Noli me tangere der Barthschen Theologie. B. setzt 1. Kor. 13 in eine seltsame Beziehung zu Kap. 15. Wir sollen in Kap. 13 „mitten drin in der Eschatologie" stehen (38). Das Lied von der Liebe, in dem wirklich der Mensch als Subjekt der Liebe gesetzt wird, soll „die Verkündigung der Totenauferstehung" bedeuten (48). Wir gehen hier nicht noch einmal auf B.s eigentümliche Fassung des Begriffs „Totenauferstehung" ein. Nur soviel: ist die Wirklichkeit der Liebe nach Paulus „Totenauferstehung", dann auch z. B. die Prophetie, trotz des *καταργηθήσονται* (13, 8). Und weiter: nach Paulus bedeutet die Liebe genau so gut wie die Prophetie eine erlebbare und lebbare gegenwärtige Möglichkeit. Wie steht Barth eigentlich hierzu? Auf S. 48 hat man zunächst den Eindruck, daß er Ernst damit machen will: Gott erlöst diesen Menschen jetzt und hier zur Liebe. Aber das Folgende läßt keinen Zweifel darüber, daß ihm die Liebe zur „Eschatologie" gehört, gleich dem „Verwandeltwerden" und „Anziehen" von Kap. 15, 51 f. Oder sollte ich gerade hier Barth mißverstehen?[1] Das Wort, daß der „unbegreifliche Weg" (12, 31)

[1] Ein Wort wie S. 47: Liebe sei ein Tun des Menschen, „in dem der Mensch über sich selbst hinausgetreten ist und handelt als einer, der er, der Mensch, gar nicht

finis theologiae, finis christianismi (Overbeck!), finis ecclesiae ist (45), läßt wenig Hoffnung auf ein Mißverständnis, trotz des Zusatzes: „aber auch principium alles dessen“ usw. Warum finis christianismi, finis ecclesiae? Ist nicht gerade die Liebe, die Gott schenkt, „Christlichkeit“, und hat es einen Sinn, von „Kirche“ zu sprechen, wo Menschen nicht zu dieser Liebe erweckt sind? Aber was hilft das Fragen? Barth liebt es nun einmal, die „Christenheit“ und die neue Menschheit als Menschenmöglichkeit und Gottesmöglichkeit, als diesseitige und als eschatologische Wirklichkeit einander gegenüberzustellen. Um das Stückwerk unserer Liebe wissen wir mit ihm. Aber die „eschatologische“ Auffassung der Liebe verkennt die Gabe des Auferstandenen, der in den Seinen die Liebe entzündet hat, und macht dadurch die Gegenwart leer. Paulus hat so nicht gedacht.

III.

Auferstehung und Geschichte.

Schon in seinem Römerbriefkommentar (2. Aufl. S. 185ff.) hatte Barth den Osterglauben von der Ostergeschichte völlig losgelöst und letztere ohne Vorbehalt der historischen Skepsis preisgegeben. Das war die notwendige Folge seiner eschatologischen Entwertung der Geschichte überhaupt, und man mußte sich nur wundern, daß B. trotzdem von Jesus als dem „leiblich, körperlich, persönlich Auferstandenen“ (R. Br. S. 185) zu reden vermochte.

In der Auslegung des 1. Korintherbriefes kehrt die Trennung von Ostergewißheit und Ostergeschichte wieder, dieses Mal aber in der Deutung eines Paulustextes, der seinerseits genau das Entgegengesetzte nahelegt, nämlich 1. Kor. 15. Kein Wunder, daß die Auslegung von 1. Kor. 15, 1—7 voll dogmatischer Gewaltstreiche ist.

Barth erklärt, Paulus denke nicht daran, in V. 3—7 einen historischen Beweis führen zu wollen. Mit Recht. Die Auferstehung Jesu ist kein beweisbares historisches Faktum. Soweit sind wir exegetisch und dogmatisch mit B. einer Meinung. Aber die Worte

ist“, eigne ich mir gerne und völlig an. Aber nimmt B. das „handelt“ ernst, ist dann der Christenstand nicht doch mehr als Hoffnung? Kann dann „Eschatologie“ alles sein?

„historisch“ und „unhistorisch“ sind bei ihm sehr zweideutig. Der Zusatz *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* zu dem *ἀπέθανεν* V. 3 sei ganz un-„historisch“ (75). Das ist richtig, wenn es bedeuten soll: hier liegt gar nichts an dem historischen Faktum für sich, sondern alles an seinem übergeschichtlichen Sinne. Aber dieser Sinn haftet eben doch an dem geschichtlichen „Ereignis“. Für den Tod Jesu gibt B. das selbstverständlich zu. Aber in bezug auf die Auferstehung verbietet es ihm die vorgefaßte „Kategorie der Offenbarung“ (77), d. h. die „eschatologische“ Entwertung der Geschichte. Gewiß ist Jesu Auferstehung „unhistorisch“, denn was da „erlebt“ wurde, das läßt sich nicht beurkunden, auch nicht im *historischen* Sinne „bezeugen“, sondern nur als Moment einer Herzens- und Gewissensgeschichte mit Gott, also einer wahrhaft übergeschichtlichen Geschichte — nun doch „bezeugen“. Auch Barth stellt dem „historischen Beweis“ das „Zeugnis von Offenbarung“ gegenüber (79). Aber die bezeugte „Offenbarung“ ist ja wieder nur die *Grenze* (76). Entspricht das dem Neuen Testamente? Die Berichte der Evangelien über die Erscheinungen lassen noch erkennen, daß der Lebendige mit dem Verleugner und den Erschütterten die *Gemeinschaft* neu begründete, daß hier eine innere Geschichte zu ihrem Ziele, zur Lösung kam. Wie steht B. dazu? Gewiß, es waren andere Augen und Ohren, die hier sahen und hörten, als die Augen und Ohren, mit denen wir Zeitgeschichte erleben oder auch Gesichte haben, wie auch das Erkennen Jesu durch Petrus bei Cäsarea Philippi kein menschliches Erkennen war (Matth. 16, 17). Und doch war es ein Erkennen, das auf dem *Eindruck einer Wirklichkeit* ruhte, das in einer *konkreten Geschichte* begründet ward! Das gilt auch von den Erscheinungen. Wie unendlich blaß im Vergleich zu dem johanneischen „Friede sei mit euch!“ des Auferstandenen ist Barths Wendung, daß die „Grenze der Geschichte gesehen worden ist“ (76)! Die „Kategorie der Offenbarung“, mit der (wie z. B. mein Aufsatz „Theologie des Glaubens“ s. o. S. 107 zeigt) auch wir durchaus Ernst machen, darf doch nicht von der konkreten, inhaltvollen Geschichte Jesu mit den Jüngern gelöst werden. Daß es eine Glaubensgeschichte bleibt, daß die „Offenbarung“ dabei nicht heimlich dem Maßstabe eines religiösen oder sittlichen Apriori unter-

worfen wird, sondern daß sie die Maße, an denen sie erkannt wird, in uns selber erst schafft, das haben wir oft genug ausgesprochen. Aber die Glaubensgeschichte ist eben doch Geschichte (auch Barth spricht aus, daß in der Geschichte die Grenze der Geschichte gesehen ist, 76), es kommt in ihr auf das „damals“ und „dort“, auf Glauben begründende Eindrücke, auf ein Geschehen an. Was bleibt bei B. davon, wenn er über die in V. 5—7 genannten Zeugen sagt: „Was diese Augen sehen, von dem kann man ja wirklich ebensogut sagen, daß es nie und nimmer, wie daß es immer und überall möglich war, ist und sein wird“ (77)? Hier ist alle Konkretheit dahin. Wohl betont B., daß der Auferstandene der Gekreuzigte ist. Aber es gilt im Sinne der Urgemeinde auch festzuhalten, daß der Erscheinende die Züge des Geschichtlichen trug! Die Geschichte ist gewiß als solche nie Offenbarung. Aber die Offenbarung geschieht in der Geschichte, an der Geschichte, nicht nur als Erkenntnis ihrer Grenze, sondern als Erfassung des übergeschichtlichen Sinnes, den der konkrete Geschichtsmoment trägt.

Indessen, es liegt mir nicht daran, hier die dogmatische Aussprache mit Barth fortzusetzen. Es geht um Paulus. Vergeblich ist Barths Versuch, Paulus als Kronzeugen für seine Theorie von Offenbarung und Geschichte anzuführen. V. 13: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, so ist auch Christus nicht auferweckt“ soll besagen, daß „dieses historische Faktum, die Auferstehung Jesu steht und fällt mit der *ἀνάστασις νεκρῶν* überhaupt“, daß seine Wirklichkeit oder jedenfalls seine Erkenntnis ausdrücklichst gebunden wird an die Erkenntnis einer Wahrheit, die nur an der Grenze aller Geschichte, an der Todesgrenze auftaucht (75). Indessen hierbei ist der Sinn der paulinischen Beweisführung in V. 12—28 genau umgekehrt. Die Erkenntnis der Auferstehung Jesu wird von Paulus nicht an die Gewißheit der allgemeinen Totenauferstehung „gebunden“, sondern umgekehrt. Das *οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* stellt nur den unlösbaren Zusammenhang fest. Aber bei diesem Zusammenhange ist die Auferstehung Jesu der feste, unbestrittene Pol. Das Wort „gebunden“, das Barth verwendet, ist wieder nicht ganz deutlich. Es kann besagen: „im Zusammenhange stehen“, aber auch: „abhängig sein“. Nun könnte B. immerhin, auch wenn er das Wort

nur im ersteren Sinne nimmt, geltend machen: was in so unlösbarem Zusammenhange steht, muß sich genau entsprechen, und daher kann die Auferweckung Jesu genau so wenig „geschichtlich" sein, wie die eschatologische Totenauferstehung, die ja eben die Aufhebung, die Grenze der Geschichte bedeutet. Ich will darauf dogmatisch hier nicht eingehen, sondern nur feststellen, daß Paulus damit nicht wiedergegeben ist. Ihm bedeutet die Totenauferstehung nicht ein im Sinne des Barthschen Verständnisses „eschatologisches", sondern ein endgeschichtliches, also geschichtliches Ereignis. Davon wird hernach noch kurz zu reden sein. Also diese Argumentation versagt, jedenfalls solange es sich um Paulus-Auslegung handeln soll, durchaus.

Als deutlichster Beweis, daß Paulus — zwar nicht ein historisches Faktum beweisen, aber — eine erlebte „geschichtliche" Wirklichkeit auf das nachdrücklichste durch Aufzählung der Zeugen bekunden will, drängt sich V. 6 auf, der Hinweis auf die 500 Brüder, von denen die meisten noch leben, einige aber entschlafen sind. Hier ist offenkundig, daß Paulus durch den Zusatz „die meisten leben noch" das Gewicht seines Hinweises auf diese Zeugen mehren will. Hierauf liegt der Ton. Aber dieses einzig mögliche Verständnis des Verses widerlegt Barths Grundgedanken über den Sinn von 1. Kor. 15, 3ff. So ist er denn gezwungen den Ton in V. 6 völlig zu verlegen auf die Bemerkung: „einige sind entschlafen", als habe Paulus sagen wollen: „wie merkwürdig, daß Menschen, die den Herrn gesehen, gestorben sind" (82)!

Bei Barth ist die Auferstehung Jesu nur eschatologisch bedeutsam. Daher auch die Gleichgültigkeit gegen die Ostergeschichte. Daher der Satz, daß die Parusie nichts anderes, zweites neben der Auferstehung Jesu ist (97). Der Gedanke hat zweifellos sein gutes Recht. Aber bei Barth bedeutet er, daß die Auferstehung nur um ihrer vordeutenden Beziehung zur Parusie willen wichtig ist, daß beide sich verhalten wie Verheißung und Erfüllung. Wenn das alles sein soll, ist es unpaulinisch und eine Verarmung der Theologie. Die Auferstehung bedeutet gewährte Vergebung, vollzogene Rechtfertigung, Begründung der Gemeinde des Heiligen Geistes. Gewiß bleibt die Offenbarung in Christus, die Auferstehung,

die Gabe des Auferstandenen immerdar wieder Verheißung der völligen Erlösung, aber Verheißung eben um deswillen, was an ihr schon Erfüllung ist.

Ob Barth diesem Satze nicht doch zustimmen würde? Dann müßte er freilich auch über den Christenstand anders reden, als er es tut. „Geistesmenschen jetzt und hier sind ein hölzernes Eisen. Der Psychologie verfallen sind wir alle mit dem, was wir als unseren Geistesbesitz rühmen möchten. Zwischen uns und Christus besteht keine Kontinuität. Nur die Beziehung der Hoffnung" (118). Das wird aus dem Futurum *φορέσομεν* in V. 49 gelesen: „Wir werden das Bild des himmlischen (Menschen) tragen." Indessen dieses Futurum gilt doch nur in ganz bestimmter Beziehung, nämlich hinsichtlich des Leibes und seiner Auferstehung. Für Barth freilich ist das keine besondere Beziehung, sondern alles, da er die Auferstehung der Toten mit dem Heil, das Christus bringt, einfach gleichsetzt — gewiß nicht im Sinne des Paulus. Nur dadurch ist es ihm möglich, das Futurum *φορέσομεν* zur Entwertung des gegenwärtigen Christenstandes zu benutzen. Auch hier will freilich das Richtige und nie genug zu Betonende in seinen Gedanken anerkannt sein. Es bleibt bis zum Tode richtig: „Wir alle sind der erste Adam" (117). Aller pietistischen Auffassung der Wiedergeburt, die den alten und den neuen Menschen in der Hauptsache als ein Nacheinander zweier Lebensperioden ansieht, widersetze ich mich mit Barth entschieden. Aber gerade wenn man hier antipietistisch, reformatorisch denkt, ist doch nicht zu übersehen, daß wir, die Adamskinder, hier und jetzt im Glauben Geistesmenschen sein dürfen, gerade dann und insoweit, als wir vor Christus immer wieder nur stehen als die „Adamskinder". Daß der Glaube „Christum ins Herz bringt" und neues Leben in uns begründet (dessen wir uns gewiß nie rühmen, das wir, immer noch die Alten, nie zweifelsfrei als neues Leben feststellen können, dessen wir aber dennoch als einer wirklich jetzt in der Geschichte vollzogenen Erneuerung gewiß sind, weil Christus, der Lebendige uns ergriffen hat), darf ein Paulusexeget davon schweigen? „Paulus hat über das Vorhandensein wirklich pneumatischer Menschen nicht so zuversichtlich gedacht wie die Korinther, die an jeder Straßenecke oder doch auf jeder Kirchenbank den einen oder anderen

zu sehen und zu kennen meinten“ (117). Zugegeben! Aber der Mann, der 1. Kor. 2, 10—16 schrieb (noch einmal: es ist nicht zufällig, daß Barths Exegese hier überaus dürftig bleibt!), wußte um die Gegenwart heiligen Geistes in der Geschichte. Es ist nicht paulinisch, wenn B. in unzulässiger Erweiterung des Sinnes von 1. Kor. 15, 49 erklärt: „Sofern wir jetzt und hier in einem geschichtlichen Zusammenhange stehen, so ist es dieser Zusammenhang“ (d. h. daß wir alle der erste Adam sind) (117). „Zwischen uns und Christus besteht keine Kontinuität“ (118). Ist die Begründung der Gemeinde durch die „Erscheinungen“, ist das geschichtliche Entstehen des Neuen Testaments in der Kirche, aus der Kirche, ist seine weiterzeugende Macht nicht auch „geschichtlicher Zusammenhang“ und wahrhaftig doch nicht nur adamitischer? Wird hier nicht durch den Dienst geschichtlicher Vermittlung, geschichtlichen Zusammenhanges übergeschichtliche „Kontinuität zwischen Christus und uns“ wirklich begründet? Die Bibel wird doch auch für Barth eine geschichtliche Wirklichkeit bleiben. Was ist es dann um die „Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche“, von der M. Kähler (Dogmat. Zeitfragen II² S. 266ff.) einmal so tief gehandelt hat? Barth weiß, daß ich, als einer, der an die Rechtfertigung durch Christus glaubt, weit entfernt bin, mit Schleiermacher die Lebendigkeit Christi und ihre Heilsbedeutung in seinem geschichtlichen Fortwirken durch die Gemeinde hin aufgehen zu lassen. Aber wir stehen heute in Gefahr, den geschichtlichen Zusammenhang für nichts zu achten und in dieser Beziehung einem neuen Doketismus zu verfallen. Bei Barth wirken die Overbeckschen Trümmer- und Gräberfelder der Kirchengeschichte verhängnisvoll nach. Ist der Zusammenhang der Gemeinde durch die Jahrhunderte, ist die successio fidelium, an der den Reformatoren so viel lag, nur unter Todesgesetzen stehende Adamsgeschichte?

Nun redet wohl auch Barth von dem „Zusammenhang der Heilsgeschichte“, in dem wir stehen, und nennt sie „eine wirkliche Geschichte“ (118). Aber hier wird doch sogleich alles ins Ungeschichtliche erhoben, wenn es heißt, daß in dieser Geschichte „Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende ... ein Tag sind“ (115, 118). Letzteres als Meinung des Paulus in dem Midrasch 1. Kor.

15, 45 zu finden, wie B. will, scheint mir mehr als kühn. Aber Barth bleibt jedenfalls folgerichtig. Auch das eschatologische Bild des Paulus, das ohne Frage ein endgeschichtliches ist und in 15, 23f. Stadien des Endes aufzeigt, deutet B. im Sinne seiner eigenen, aus der Behandlung von Röm. 13 uns bekannten Auffassung des „Endes" als dessen, was nie Ereignis werden kann, um. Das geht nicht an. Wir müssen die biblisch-theologische von der dogmatischen Aufgabe klar unterscheiden und dürfen nicht unsere etwaige Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie in Paulus hineinlesen. Paulus hat eben doch, um B.s Ausdruck (95) zu verwenden, 1. Kor. 15, 23ff. eine „eschatologische Mythologie" entwickelt. Barths Versuch, durch Rückgang auf die Hofmannsche Deutung des εἶτα in V. 24 (εἶτα τὸ τέλος = „in diesem letzten Zeitpunkt", also das εἶτα nicht drittes Glied zu ἀπαρχή und ἔπειτα V. 23) die paulinische Folge endgeschichtlicher Epochen zu beseitigen, ist, wie der Ausleger selber wohl fühlt, mehr als fragwürdig. Noch seltsamer freilich ist es, wenn B. das „ἐν ἀτόμῳ" = „in einem Moment", „in einem Zeitpunkte" (V. 52) philosophisch ausdeutet: „wirklich in einem Unteilbaren, also eben nicht in einem Zeitteil, sonst könnte es allerdings nicht allen Geschlechtern gleichzeitig geschehen, sondern in der Gegenwart" usw. (122), — als ob Paulus Kantianer gewesen wäre und den Ausdruck nicht so, wie er gängig war (s. die Wörterbücher), nämlich für einen Zeitpunkt, benutzt hätte! Aber auch diese Wendung muß dazu dienen, die Endgeschichtlichkeit der paulinischen Eschatologie wegzudeuten. Ob und wieweit wir heute als Dogmatiker endgeschichtliche Eschatologie lehren können, ist gewiß eine Frage. Indessen gerade, wer hier für Barths dogmatische Position in der Eschatologie Verständnis hat, muß doch fragen: soll pneumatische, „theologische" Exegese wirklich das Auswischen aller Unterschiede zwischen Paulus, den Reformatoren und uns bedeuten, das Übersehen aller Abstände, die Überwindung aller Ferne? Wird theologische Exegese ihre Tiefe nicht erst dann gewinnen, wenn sie mitten in der Gleichzeitigkeit den Abstand der Zeiten wahrt? Nur so macht sie mit der wirklichen Geschichtlichkeit der Offenbarung, dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Ernst.

Mit allen diesen Ausstellungen, Bedenken und Fragen gegenüber Barths Paulusauslegung, deren Einzelheiten keine „Einzelheiten“, sondern Ausdruck eines dogmatischen Gesamtverständnisses sind, nehme ich nicht zurück, was ich über das Recht des Programms theologischer Exegese und über den Wert auch dieses Barthschen Buches gesagt habe. Überwunden werden kann es nicht durch einen Kommentar alten Stils, religionsgeschichtlicher oder sonst historischer Selbstzufriedenheit, sondern nur durch eine dem theologischen Willen nach derjenigen Barths verwandte Leistung. Diese, auf die wir hoffen, wird von ihm nicht nur abzurücken, sondern vieles zu lernen haben. Worin sie abrücken muß, ist im Vorigen deutlich geworden: sie wird weder 1. Kor. 15 zum Schlüssel des ganzen Briefes machen noch das Kapitel selber wie Barth „unhistorisch“ lesen dürfen.

Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel.[1])

Luthers Stellung zur Heiligen Schrift hat der Forschung von jeher ein Problem bedeutet. Die Äußerungen des Reformators über die Autorität der Bibel sind, so scheint es, nicht auf einen Nenner zu bringen, sondern stehen im Widerspruch miteinander.

Inwiefern ist die Bibel Wort Gottes und wie wird sie dem Menschen als solche gewiß?[2]) Das ist die Frage. Hier scheint Luther nun zwei voneinander sehr verschiedene Antworten gegeben zu haben. Zuerst: Wort Gottes ist die Bibel, insofern sie Evangelium von Jesus Christus ist. Sie hat überall diesen einen Inhalt: Christus, und wo sie ihn nicht hat, da ist sie nicht „vom Heiligen Geiste gestellet".[3]) Luther meint mit „Christus" als dem einzigen[4]) Inhalte der Schrift nicht nur das ausdrückliche neutestamentliche Zeugnis von Christo, sondern auch das Alte Testament, sofern es über sich hinausweist auf Christus hin und darin schon von ihm predigt. „Christus" ist die Wirklichkeit des rechtfertigenden Gottes, der tötet und lebendig macht.[5]) Das heißt also: Wort Gottes ist die Bibel, indem sie den einen Inhalt Christus hat. Dieser Inhalt überführt von sich selber als Gottes Wort. Es gibt kein religiöses Apriori, keine Vernunftnorm, keinen Maßstab des natürlichen Gewissens, von dem aus das Wort Gottes als solches erkannt werden könnte. Es gibt sich selber unmittelbar zu erkennen. Wer das Zeugnis von Christus hört, der weiß, daß er hier vor Gott selber steht — obgleich

[1]) Zuerst erschienen in „Luther". — Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft 1927. S. 74ff.

[2]) Vgl. hierzu vor allem L. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit. 1. Kap.

[3]) E. A. 63, 169.

[4]) Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies? W. A. 18, 606.

[5]) E. A. op. lat. 18, 287. 324.

die Züge des biblischen Gottes für alle natürliche Religion nicht nur überraschend, sondern ein Ärgernis sind. Den Maßstab, an dem Gott sich als Gott erkennen läßt, bringt erst seine Offenbarung in Christus. Die Erkenntnis der Bibel als Wort Gottes hat hierbei die Art einer wirklichen inneren Überführung. Zwar kann das Herz des Menschen nicht von selber, von seinem natürlichen Besitze oder Hörvermögen für die Stimme Gottes aus sich sagen: „das ist Gottes Wort", sondern allein der Heilige Geist, also Gott selber sagt es. Aber er sagt es doch eben dem Herzen. „Darum muß dir's Gott ins Herz sagen: das ist Gottes Wort."[1]) Diese Gewißheit um das Wort Gottes ist also nicht einfach schon gegeben mit dem Anspruche des Bibelbuches, Wort Gottes zu sein, sondern sie ist von ihm deutlich unterschieden, etwas Neues, „Subjektives", eine Erfahrung des Herzens. Als solche läßt sie sich freilich keiner Erkenntnistheorie, keiner Lehre von den Kriterien menschlicher Gewißheit ganz einordnen. Es gibt keinen Nenner für sie; weder die Evidenz als solche noch etwa die Stärke des Gefühlserlebnisses, das mit ihr verbunden sein kann. Die Gewißheit um das Wort Gottes ist ihr eigener Maßstab, oder besser: ihr Inhalt ist ihr sich selbst begründender, tragender Maßstab. Dieser Inhalt wird zugleich zum kritischen Maßstabe für alles, was in der Welt sich als Wort Gottes anbietet — und er ist auch innerhalb des Bibelbuches selber anzuwenden. Der Anspruch eines kanonischen Buches, Wort Gottes zu sein, wird von dem einen Worte Gottes aus, das sich dem Herzen bezeugt hat, beurteilt. Das ist der Sinn von Luthers bekannten kritischen Urteilen über einzelne biblische Bücher.

Damit haben wir einen in sich geschlossenen Gedankenkreis. Nun finden sich aber bei Luther ganz andersartige Äußerungen. Oft genug behandelt er ein Bibelwort als solches, weil es zu diesem Buche gehört, als vom Heiligen Geiste eingegeben und als Gottes Wort. Für Luther ist der Heilige Geist ganz selbstverständlich z. B. der Autor der Psalmen.[2]) 1. Mos. 1 redet der Heilige Geist von den sechs Tagen — dem gilt es sich zu beugen. „Darum wenn Moses

---

[1]) E. A. ²13, 230 = W. A. 10 III, 260.

[2]) Vgl. z. B. W. A. 31 I, 395.

schreibt, daß Gott in sechs Tagen geschaffen hab Himmel und Erden und was darinnen ist, so laß es bleiben, daß es sechs Tag gewesen sind, und darfst kein Gloß finden, wie sechs Tag ein Tag gewesen sind, so tue dem Heiligen Geist die Ehre, daß er gelehrter gewesen sei denn du."[1]) Hier ist also das Wort Gottes nicht mehr gleichbedeutend mit Christus, in und mit diesem einen Inhalte sich als Wort bezeugend, sondern Wort Gottes ist, was „geschrieben steht", weil das Bibelbuch mit dem Anspruch, vom Heiligen Geist verfaßt zu sein, an den Menschen herankommt. Das Wort bedeutet nicht mehr den einen, in sich freilich unerschöpflichen Inhalt Christus, sondern beschließt mancherlei Inhalte sehr verschiedener Art. Statt des einen Wortes Gottes scheint die Bibel eine Sammlung von Worten Gottes zu sein, statt des Zeugnisses von der einen Offenbarung eine Fülle von „Offenbarungen" zu enthalten. Von ihnen kann man dann nicht mehr sagen wie von Christus oder der Offenbarung des rechtfertigenden Gottes, daß der Inhalt im Heiligen Geiste sich selber als Wort bezeuge — die Inhalte sind ja zu verschiedenartig und haben gutenteils mit der Geschichte, die Gott an dem Menschen handelt, nichts zu tun. Einer inhaltlichen Selbstbezeugung bedarf es aber auch nicht erst, da die Worte als Wort Gottes schon durch die formelle Tatsache ihres Verfaßtseins in der Bibel beglaubigt sind. An die Stelle des durch den Inhalt selber überführenden Geisteszeugnisses scheint hier der blinde Gehorsam zu treten, die Unterwerfung unter das geschriebene Wort als solches. Redet man vom Geisteszeugnis, so geht es um wirkliche Erkenntnis, wenngleich sie höher ist denn alle Vernunft und etwas sehr anderes als alle natürliche Einsichtigkeit von Wahrheiten — dennoch wirkliche Erkenntnis. Bei dem zweiten Gedankengange dagegen ist offenbar von Erkenntnis zunächst keine Rede, sondern nur von Beugung. „Es ist mit Gottes Wort nicht zu scherzen. Kannst du es nicht verstehen, so zeuch den Hut für ihm ab."[2])

Besonders anschaulich kann man sich die Doppelheit in Luthers Aussagen machen, wenn man sein Urteil über die Autorität der

---

[1]) W. A. 12, 440, 13ff.

[2]) E. A. 41, 210 = W. A. 20, 571, 22ff.

Apostel und Propheten ins Auge faßt. Dem ersten Gedankenkreise entsprechen die berühmten Sätze aus den Vorreden zum Neuen Testamente von 1522: „Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn's gleich St. Petrus oder Paulus lehrete" usw.[1]) Ein bestimmter Inhalt, der eine, gibt hier den Maßstab für das, was „apostolisch" ist. Die Autorität des Apostels hängt an der einen bestimmten Botschaft, die zu bringen er gesandt ist. „Das Amt eines rechten Apostels ist, daß er von Christus Leiden und Auferstehung und Amt predige und lege desselbigen Glaubens Grund."[2]) Wo eine Schrift dem nicht entspricht, da erklärt Luther: sie kann nicht apostolisch sein. Auf der anderen Seite aber sieht er die Autorität des Apostels und Propheten durch die Berufung, durch sein Amt begründet, das Gott ihm gab. Wo die Berufung, das Amt ist, da ist auch der Geist, da gilt es sich zu beugen und zu hören. So kann Luther zu 1. Petr. 4, 7 („es ist nahe kommen das Ende aller Dinge") bemerken: „Wenn es nicht der Apostel sagte, so möchte man sprechen, es wäre erlogen. Aber nun muß man fest daran halten, daß der Apostel wahr habe."[3]) Von Mose gilt: er ist von Gott berufen, Werkzeug Gottes. „Wer also ihn verachtet, verachtet Gott... Daher sind dieses Mose Taten und Worte für göttlich zu erachten und für Worte des Heiligen Geistes zu halten" — so begründet Luther die Autorität des Psalm 90.[4]) Schien es oben, als werde der Apostel und Prophet an dem erkannt, was er sagt, nämlich an dem Worte Gottes, so scheint hier umgekehrt das Wort Gottes daran erkannt zu werden, daß ein Apostel oder Prophet, den Gott berief, es sagt.

Die Spannung dieser Gedankenreihen widereinander ist deutlich. Wie haben wir sie zu beurteilen?

Der bequemste Weg, sie zu begreifen, wäre der Versuch, die beiden Gedankenzüge auf den „Reformator" und auf den „Scholastiker" Luther zu verteilen. In der Schule Ritschls hat man sich auch sonst die Spannungen[5]) in der Theologie Luthers auf diese

[1]) E. A. 63, 157. [2]) E. A. 63, 156.
[3]) W. A. 12, 376, 30 f. [4]) E. A. op. lat. 18, 270.
[5]) Für die Erörterung der Spannungen in Luthers Theologie vgl. besonders L. Ihmels, Das Christentum Luthers in seiner Eigenart. 1917.

Weise erklärt. Für den Christen der Gegenwart kam dann jeweils nur die reformatorische Linie in Luthers Denken in Betracht, während die andere als zeitgeschichtliche Gebundenheit des Reformators zu beurteilen und für uns nicht mehr vorbildlich war. In unserem Falle würde die eigentlich reformatorische Haltung in der ersten Gedankenreihe zu finden sein: von Christus als dem einen Inhalt der Schrift, der im Heiligen Geiste sich an dem Herzen bezeugt und in dieser Erfahrung die Autorität der Bibel, die Gewißheit ihrer Eingebung erst begründet. Die zweite Gedankenreihe dagegen, die Voraussetzung der Inspiriertheit der ganzen Schrift, die Forderung des Gehorsams auch gegen das Unverstandene, die formale Autorität der Bibelworte als solcher wäre mittelalterliches Erbe bei Luther. „Luther hatte nicht die Kraft, sich von der Autorität des Buchstabens völlig zu befreien." „Neben dem Wort Gottes, welches Sache und Autorität ist, hielt doch auch er die äußere Autorität des geschriebenen Wortes fest, obgleich er sie sogar in den Vorreden zur Heiligen Schrift und auch sonst gelegentlich durchbrochen hat."[1]) „Seine reformatorische Einsicht, daß das Wort Gottes das Fundament des Glaubens sei, ist nicht so stark gewesen, daß sie den Biblizismus ganz ausgetilgt hätte; vielmehr blieb er hier in einem flagranten Widerspruch befangen, indem er, während er die Schrift selbst kritisierte, andererseits doch wieder den Buchstaben als Wort Gottes aufrichtete, sofern er die rabbinisch-katholische Vorstellung von der wörtlichen Inspiration der Heiligen Schrift ungeprüft übernahm. Zwar glich er dieses widerspruchsvolle Verfahren in vielen Fällen dadurch aus, daß er in den betreffenden Buchstaben das Evangelium selbst einінterpretierte; aber abgesehen davon, hat er doch auch in der Regel die einzelne biblische Erzählung, den beliebig gewählten Spruch, direkt und wörtlich als Gottes Wort in Wirkung gesetzt."[2]) So A. Harnack. Ähnlich die anderen Dogmenhistoriker der Ritschlschen Gruppe.[3])

---

[1]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III[4] S. 878.

[2]) a. a. O. S. 868.

[3]) Vgl. z. B. Fr. Loofs, Dogmengeschichte.[4] § 79, 2. Doch vgl. für Loofs auch unten S. 147, Anm. 2.

Niemand wird verkennen, daß Luther in seinem Schriftgebrauche gutenteils die überlieferte „altkatholische Vorstellung von dem verbaliter inspirierten Kanon" festgehalten hat, besonders auch darin, daß er das einzelne biblische Wort als Wort Gottes geltend machen konnte. Und es ist sicher, daß wir heute, nach zwei Jahrhunderten historischer Erkenntnis der Bibel, ihm hierin nicht einfach folgen können und dürfen. Aber die Feststellung traditionalistischer Gebundenheit bei Luther ist doch allzu billig, um zur Erklärung der Spannungen in seinem Verhältnis zur Bibel auszureichen. Es will nun doch verstanden sein, warum er Überliefertes weiterführte. Und kommt man da mit dem Hinweise auf die Unfähigkeit des zentralen reformatorischen Prinzips, sogleich überall bis zur Peripherie durchzustrahlen, also auf die Grenzen der Geistes- und Bewegungskraft Luthers wirklich aus? Ein Denker von seiner sachlichen Strenge und seinem Mute der Konsequenz, dem der Wille zur Einheit der Theologie mit dem Gehorsam gegen Gott eins war, hat es wohl verdient, daß man eindringender fragt, ob die Spannungen seiner Schriftlehre nicht vielleicht in der Sache, von der er redet, begründet sind. Den Versuch, die Einheit und sachliche Notwendigkeit in der Spannung zu finden, müssen wir jedenfalls machen — erst wenn er mißlingt, bliebe als letzter Rat die Erkenntnis auf traditionalistisch bedingte Halbheit seiner Lehre von der Schrift.

A. Harnack selber hat darauf hingewiesen,[1]) daß wahrscheinlich der Gegensatz zu dem Spiritualismus der Wiedertäufer Luther bewog, die alte katholische Gleichung zwischen dem geschriebenen Worte und dem Worte Gottes doch wieder festzuhalten. Sicherlich war Luthers Abwehrkampf gegen das Schwärmertum von Bedeutung für die Entwicklung seiner Schriftlehre. Aber es hieße doch, den Reformator in seinem theologischen Ernste und seiner Klarheit unterschätzen, wollte man meinen, er habe sich ohne den Zwang der Sache selber, ja im Widerspruch mit dem Zentrum seiner Theologie zu einem von ihm im Grunde überwundenen katholischen Gedanken

---

[1]) a. a. O. S. 878.

zurückgewandt, nur um einen Damm gegen unbequeme und gefährliche Gegner aufzurichten. Wir müssen also weiterfragen.

Da gilt es nun zu beachten, daß die Polarität in Luthers Schriftgedanken in gewissem Maße seiner Lehre vom Gesetz und Evangelium entspricht.[1]) Man kann sagen: die heteronome Linie in Luthers Wertung der Bibel ist seiner Schätzung des Gesetzes überhaupt parallel. Sein Prinzip des Geistes und der Erfahrung konnte nicht bedeuten, daß nun jeder in der Kirche sich die Bibel subjektivistisch zurechtschneiden dürfe. Sonst wäre Gefahr, daß die Menschen dem ernsten, hohen Worte Gottes überhaupt nicht begegnen, sondern nur ihr eigen Herz, ihre Wünsche und Ideale in der Bibel wiederfinden. Also muß die Bibel zu der Gemeinde erst als Gesetz kommen. Die Menschen müssen sich auch unter das beugen, was sie noch nicht als Wort Gottes verstehen. „Bist du noch nicht geschickt dazu, daß du es für Gottes Wort haltest, so tue es noch, höre es gerne, so wird unser Herrgott einmal es dir in das Herz drücken.“[2]) Es ist die Dialektik von Autorität und Freiheit, um die es hier geht: nur im Gehorsam gegen die Autorität wird man, eben durch sie und an ihr frei! Gerade die Beugung unter das Bibelwort und nur sie ist der Weg zur Erkenntnis im Heiligen Geiste!

Hier öffnet sich der Weg zum Verständnis der Spannung in Luthers Schriftlehre. Denn die letzten Gedanken hat Luther nicht nur im Blicke auf die Gemeinde vertreten, sondern auch für sich selber. Liegt in ihnen ein pädagogisches Moment, so gilt dieses doch nicht nur dem großen Haufen, sondern allen und jedem. Dann hat es aber theologischen Sinn. Es hängt mit dem Wesen des Wortes Gottes und dem Wesen des menschlichen Herzens unlöslich zusammen.

Gottes Wort ist das, was in keines Menschen Herz gekommen ist. Ja, es steht wider alle vernünftigen, religiösen und sittlichen Ansprüche an das, was Offenbarung Gottes sein müßte. Eben indem es dem Herzen und der Vernunft ein fremdes, widersprechendes oder doch zunächst unverstandenes Wort ist, erweist es sich als Gottes Wort. Gewiß, es will sich dem Herzen erschließen zu wirklicher

---

[1]) R. Seeberg, Dogmengeschichte IV. 1. 1917. S. 347.

[2]) W. A. 33, 145.

Erkenntnis, als die Einheit der Gedanken Gottes. Aber hier gilt es, einer Gefahr, die immerdar, auch im Christenleben, von der menschlichen Vernunft her droht, zu begegnen. Die Vernunft ist allzu geneigt, eine menschliche Vernunfteinheit, in der sie den Inhalt der Bibel faßt und begreift, mit der pneumatischen Einheit des Wortes Gottes zu verwechseln. So darf in unserem Verstehen der Schrift nie die Frage stille werden, ob solche Verwechslung nicht schon unterläuft. Der Christ weiß, daß Gott immer wieder größer ist als unser Herz.[1]) Darum ist er gewiß, daß auch in der Schrift immer noch neue Erkenntnisse auf ihn warten, und er vermutet solche Erkenntnisse gerade auch von solchem, was ihm vorerst ganz fremd und unverständlich ist. Und auch wenn das Unverstandene sich ihm nie in seiner Einheit mit dem einen Worte Gottes, das ihm aufgegangen ist, erschlösse, so bliebe doch Zurückhaltung und Beugung geboten, denn zum Wesen des Wortes Gottes gehört immer hinzu, daß es unter und neben dem Hellen eine Tiefe hat, in die kein Begreifen reicht.

Wir müssen das, was Harnack Luthers „Biblizismus" nennt, also von dem tiefsten Gedanken seiner Theologie aus verstehen: von dem Gegensatze her zwischen Gottes Wort und Vernunft, Weisheit des Menschen und Torheit Gottes.[2]) Die Form, in der Luther den Bibelgehorsam übt und fordert, ist freilich weithin ein Erbe des nominalistischen Irrationalismus. Aber Luther hätte das Erbe nicht weitergeführt, wenn es nicht mit seinem tiefsten Verständnis des Wortes Gottes wahlverwandt gewesen wäre. Wir Modernen sind geneigt zu sagen: wir verstehen diese Haltung Luthers

---

[1]) E. A. op. lat. 18, 270: Sic hujus Mosis facta et dicta sunt divina judicanda et habenda pro dictis Spiritus Sancti, melius intelligentis nostra mala quam nos ipsi.

[2]) Auch Fr. Loofs, a. a. O. S. 747 sieht den Zusammenhang zwischen Luthers Zentrum und dem von ihm (Loofs) als katholischer Rest beurteilten Biblizismus, wenn er sagt, daß Luther „den mit seinen tiefsten und zentralsten Gedanken zusammenhängenden Gegensatz zwischen menschlicher Weisheit und göttlicher ‚Torheit' und die in ihm wurzelnde Forderung der Beugung der Vernunft unter Gottes Wort nicht selten, zumal im Abendmahlsstreit, auch dem einzelnen Schriftwort gegenüber geltend machte."

gegenüber dem religiösen Grundgehalte der Schrift, aber nicht, wenn es um die Geschichtserzählungen und gar den naturwissenschaftlichen Inhalt der Bibel geht — auch hier aber vermag Luther Beugung zu fordern, z. B. gegenüber der Erzählung, daß Jona drei Tage im Bauche des Fisches war: „Wer wollt's auch glauben und nicht für eine Lügen und Märlein halten, wo es nicht in der Schrift stünde?“ Weiter: wir verstehen Luthers Haltung und Forderung gegenüber den großen Grundlinien der Schrift, dem „Ganzen“, aber nicht die Forderung der Unterwerfung unter einzelne Stellen, unter den Buchstaben, den Wortlaut bestimmter Sätze. Liegt hier nicht eine Übertragung seines tiefen Gedankens vom Gehorsam gegen das Wort Gottes in eine ganz fremde Richtung vor, eine schiefe Anwendung, wodurch das edle Antlitz seines ursprünglichen Gedankens zur Fratze wird?

Selbstverständlich, wir sprechen ihm jenen Jona-Satz wohl schwerlich nach. Luther hat auch nie daran gedacht, aus solcher Haltung eine Theorie von der Unfehlbarkeit der Schrift zu machen. Hart neben seiner uns fremden und bedenklichen Beugung steht freie Kritik; so wenn er bemerkt, daß die Propheten in dem, was sie an bestimmten äußeren Ereignissen voraussagten, oft geirrt hätten usw. Um so auffallender ist jene Haltung. Gewiß, es ist uns seltsam und kindlich, wenn Luther auch geschichtliche Berichte einfach hinnimmt, weil sie in der Bibel stehen. Aber wir wollen nicht vergessen: in dieser uns unmöglich gewordenen Seltsamkeit drückt sich doch ein Zug aus, ohne den es ein wahrhaft ehrfürchtiges Verhältnis zum Worte Gottes niemals, auch für uns nicht, gibt: der Mensch darf nie von sich aus die Grenzen angeben wollen zwischen dem heilswichtigen und dem unwichtigen Inhalte der Schrift, zwischen Ewigem und Zeitgeschichtlichem, zwischen Gottes Wort und menschlicher Fehlsamkeit, zwischen Religiösem und Profanem. Der Rationalismus wollte ja auch nichts anderes, als den erbaulichen Inhalt der Schrift gegen das andere abgrenzen — sollte die Gefahr vorschneller Begrenzung der Autorität des Wortes Gottes in der Schrift nicht jedem Geschlechte drohen, auch einem solchen, das sich über die Aufklärung weit hinausgeschritten weiß? Die Unterscheidungen innerhalb der Schrift sind unabweisbar; aber daran mag Luther uns mahnen:

sie müssen immer mit dem Bewußtsein geschehen, daß kein Mensch die Grenzen des Wortes Gottes ziehen kann. Soweit der gesetzliche Biblizismus das zum Ausdruck bringen will, hat er immer wieder Recht und Wahrheit.[1])

Ähnlich ist Luthers Unterwerfung unter den „beliebig gewählten Spruch" (A. Harnack), als sei er „direkt und wörtlich Gottes Wort", zu beurteilen. Zunächst kennt Luther keine „beliebig gewählten" Sprüche — die Einzelworte sind ihm, wie die ganze Bibel, gegeben — und diese einfache Gegebenheit ist ihm auch ein Zug des Wortes Gottes. Gottes lebendiges Wort ist, wenn es konkret an den Menschen ergeht, auch ein einzelnes; seine Autorität ist nicht davon abhängig, ob wir seinen Zusammenhang sogleich einsehen — für sich, als Einzelnes fordert es Gehorsam. Mit dieser Erkenntnis hängt die Unterwerfung unter den Buchstaben des geschriebenen Wortes zusammen. Das Wort Gottes kommt ja wirklich als das fremde, dessen er in keiner Weise mächtig ist, an den Menschen. Es richtet ihn bis in die Tiefe seines Geistes — wie wäre er dann imstande und befugt, seinerseits schnell vom „Buchstaben" an den „Geist" zu appellieren, das Wort anders zu „deuten" als so, daß er die Worte wie sie lauten, bewegt und ihnen gehorcht? Ein Bibelspruch wörtlich Wort Gottes — darin kommt das Interesse Luthers an dem „extra nos" der Offenbarung Gottes zum Ausdruck. Der Weg zum innerlich zeugenden Geiste, der ja nicht unser Geist ist, geht nur durch die Beugung unter die Wörtlichkeit hindurch. Noch einmal: wir denken nicht daran, Luthers dogmatisches Geltendmachen bestimmter Stellen im Einzelnen zu verteidigen oder zu wiederholen. Es geht um die Haltung als solche, im Ganzen. Da aber ist zu fragen, ob nicht jeder ernste Wille zum Gehorsam, jedes brennende Verlangen nach der Stimme des Herrn, die nicht mehr verwechselt werden kann mit den Stimmen unserer Innerlichkeit, auch heute ähnliche Wege gehen muß wie Luther, ob nicht auch wir an den Worten, an den Wörtern hangen müssen? Soweit die Theorie von der wörtlichen Eingebung der Heiligen Schrift das ausdrücken will, ist sie niemals überwunden.[2])

---

[1]) Das Recht des Biblizismus wird z. B. im „Berneuchener Buche" 1926 verkannt. Es hält sich nur an die andere Linie bei Luther.

[2]) Man beachte, wie Luther sich an die einzelnen Worte des 111. Psalms („der gnädige und barmherzige Herr") hängt, W. A. 31 I, 414 f. Wie aber hätte er das

Aller Gehorsam beginnt heteronom. Aber freilich, der Gehorsam **beginnt** nur heteronom. Das Hangen am Buchstaben ist vom Menschen her der Weg, auf dem ihm das Zeugnis des Heiligen Geistes geschenkt werden soll. Es geht zur Freiheit, zum Geiste, zur Erkenntnis, zur Erfahrung, zur Einheit statt der Vielheit und Einzelheit. Nur bleibt der Christ, bleibt die Gemeinde damit **immer „auf dem Wege“**. Daher lebt das Verhältnis zur Schrift in einer Bewegung, die nie aufhört, vom Buchstaben zum Geiste und — damit der Geist nie mit menschlicher Vernunft, auch nicht mit vorschnell in sich selbst beschränkter christlicher „Erfahrung“ verwechselt werde — **vom** Geiste, **im** Geiste zu neuem Ringen mit dem Buchstaben um seinen Sinn. Wir sollen zur Freiheit des Gehorsams kommen — des zum Zeichen hat Luther an biblischen Büchern Kritik üben können. Aber er hat diese kritischen Urteile weder anderen aufgezwungen,[1]) noch sie für sich selber als endgültig behandelt; es ist bekannt, daß er 1545 aus seiner Jakobusvorrede von 1522 die schärfste Stelle fortließ[2]) und die Vorrede zur Offenbarung des Johannes mit ihrer scharfen Ablehnung durch eine neue ersetzte.[3]) Er war selber auf dem Wege und in seinen kritischen Urteilen wollte er nicht fertig sein, so bestimmt er den Christen zur Kritik gerufen wußte, so wenig er unkritischen Gehorsam je für fromm und christlich hätte halten können. Zur **Kritik** gerufen — und doch mit ihr immer nur auf dem Wege, bereit, sich das bestimmte kritische Urteil durch neue Erkenntnis entwinden zu lassen; zum **Gehorsam** gegen das „es stehet geschrieben“ gerufen, aber mit dem Bewußtsein, daß dieser Wort-Gehorsam über sich hinausweist, daß er zur Erkenntnis im Geiste, zur Freiheit, zur Kritik führen wird — und muß; mit dem Bewußtsein, daß die Verfestigung im gesetzlichen Gehorsam be-

---

bei den Trostworten dürfen, wenn er es nicht auch bei ganz anderen tat! Für die Bedeutung der hellen und klaren Stellen bei Luther vgl. Otto Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus I S. 69—88.

[1]) E. A. 63, 157: „Darum will ich ihn (Jakobus) nicht haben in meiner Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher, will aber damit Niemand wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet . . .“

[2]) E. A. 63, 157.

[3]) Vgl. E. A. 63, 158 ff. mit 169 f.

quemer, eigenwilliger Ersatz für den echten Gehorsam gegen Gott werden kann — das ist das Verhältnis des Christen zur Schrift.

Man kann also die zwei Seiten von Luthers Stellung zur Bibel nicht gegeneinander ausspielen. Es geht nicht an, zu sagen: obgleich er sonst so frei war, ist er dann doch wieder dem Banne gesetzlichen Geltendmachens der Schrift als Autorität erlegen. Sondern so steht es: nur weil er immer zuerst der unter die Schrift-Worte Gebeugte war — und solche Beugung ist ihrer Erscheinung nach immer etwas wie „heteronome Gesetzlichkeit" und äußerte sich noch dazu bei Luther in den Formen, die die Tradition ihm bot und sein Weltbild ihm noch verstattete —, wurde er zugleich der Freie in der Schrift. Beugung und Freiheit lassen sich auch nicht auf ein zeitliches Zuerst-später verteilen, sondern der Weg vom einen zum anderen muß immer wieder gegangen werden. Die Bewegung vom Buchstaben zum Geiste und vom Geiste zu neuem demütigem Fragen nach dem Buchstaben gehören zusammen und begegnen sich. Anders gewendet: die Unterwerfung Luthers unter das prophetische und apostolische Amt gehört mit seinem Messen der Apostel an dem Evangelium von Christus zusammen. Er hat ja den Maßstab, an dem er nun die biblischen Zeugen mißt, allein durch ihr Zeugnis. Die beiden Pole in Luthers Stellung zur Schrift bedingen einander und sichern gegenseitig ihre Normalität. Nur das in allem Verhältnis zur Bibel bleibende heteronome Moment gibt die Gewähr, daß unsere Freiheit in der Bibel nicht die selbstgewisse Autonomie der Vernunft, sondern echte Theonomie bleibe. Aber auch umgekehrt: nur dann, wenn der Bibelgehorsam weiß, daß er zur Freiheit gerufen ist — und dazu gehört immer auch die grundsätzliche Bereitschaft und Macht zur Kritik — kann er sich als Gehorsam gegen den Gott, der Geist ist, von der verdienstlichen blinden Unterwerfung unter eine menschliche Theorie oder Tradition klar unterscheiden. Das Verharren in gottlosem Gehorsam ist nicht minder Sünde als das Verharren in gottloser Freiheit. Die Eigenwilligkeit des Menschen kann ebenso in der selbsterwählten Bindung wie in der selbstsicheren Freiheit Gestalt gewinnen.

Das Verhältnis zur Schrift bleibt in der Bewegung des Wartens und Lernens derer, die um die sündige Blindheit des eigenen Herzens,

aber auch um den Beruf zur Freiheit wissen. Gottes Wort ist höher denn alle Vernunft, fährt hoch hinaus über unseren Geist — und ist doch wirklich „Geist" — in der Spannweite dieses Satzes webt das Verhältnis des Christen zur Schrift.

Die Entartung tritt immer erst dann ein, wenn die einheitliche Doppelhaltung gelöst und jeweils der eine Pol der Bewegung zu einer Theorie gemacht wird. Es darf weder der Gehorsam „aufs Wort" zu der ruhenden Theorie von der Verbalinspiration und der Unfehlbarkeit der Bibel vergegenständlicht werden noch andererseits Luthers Freiheit in der Bibel zu einer fertigen Theorie etwa des Inhalts: die Schrift gilt als Autorität so weit, als sie im Sinne unserer Dogmatik Christum treibt, die Rechtfertigung lehrt oder wie man die Grenze inhaltlich bestimmen wollte. Ebensowenig darf man den reformierten Formalismus des Deus dixit (samt dem dogmatischen Bekenntnisse zu der Vollzahl der kanonischen Bücher als Wort Gottes) und die lutherische Inhaltlichkeit des „was Christum treibet" gegeneinander ausspielen. Die Pole der Bewegung mögen in verschiedenen Kirchen, in verschiedenen Zeiten der Kirche wie des Einzellebens, in verschiedenen theologischen Gruppen unterschiedlich betont werden — sie gehören dennoch im Leben der Kirche und des Einzelnen immer zusammen.

Damit haben wir auch die Frage, inwiefern die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts in ihrer Theorie Luthers Stellung zur Schrift bewahrt, inwieweit ihre Lebendigkeit zerstört hat, stillschweigend schon beantwortet. Man kann die orthodoxe Theorie nicht zerbrechen, wenn man nicht verstanden hat, daß in ihr ein echter Zug alles christlichen Verhältnisses zur Schrift geborgen ist, aber freilich aus der lebendigen Bewegung entnommen, erstarrt, versteinert. Weil auch in dieser Entstellung noch echte Wahrheit atmet, hat der Streit gegen die Orthodoxie im Namen der Aufklärung, der Wissenschaft oder der Autonomie des Geistes kein Recht und keine Aussichten. Nicht die Aufklärung, auch nicht der Idealismus, sondern nur Luther kann die Orthodoxie überwinden und zu ihrer Wahrheit befreien.

Mission und Religionsgeschichte.

Drei Vorlesungen.[1])

I.

Das Problem.

Mission und Religionsgeschichte — die Zusammenstellung dieser Begriffe bezeichnet nicht von vornherein ein Problem. Religionskunde und Missionsarbeit sind vielmehr ursprünglich und normalerweise aufeinander angewiesen, stehen in Arbeitsgemeinschaft und Wechselwirkung. Die Religionskunde ist es gewesen und ist es immer wieder, die Anlaß zur Mission gab und gibt. Sodann: die Mission bedarf für ihre Arbeit genauester Kenntnis der fremden Religion, denn sie predigt das Evangelium — so gewiß es überall das eine und selbe bleibt —, indem sie allen alles, den Indern indisch, den Japanern japanisch werden will. Sie muß wissen, welche Gedanken und Kräfte ihr gegenüberstehen, in welche Fragen hinein sie die Botschaft von Christus zu bringen hat, wo Anknüpfungen und wo schärfster Gegensatz zu erwarten sind. Die Mission bedarf der Religionskunde.

Umgekehrt läßt sich die Wissenschaft der Religionskunde nicht denken ohne die Mitarbeit der Missionare. Zuerst ist einfach als geschichtliche Tatsache festzustellen, daß vom Beginn des großen Missionszeitalters an die Missionare wichtige Beiträge zur Religionskunde der fremden Völker geliefert haben. Was sie zunächst lediglich aus der Verantwortung der Boten des Evangeliums heraus, ohne wissenschaftliche Absicht, sich erarbeiteten, ist doch für die Wissenschaft von hohem Werte geworden. Es sei nur an einige Werke erinnert. Die Briefe der Jesuitenmissionare aus China und Japan sind eine

---

[1]) Gehalten auf der vom Apologetischen Seminar Wernigerode veranstalteten Hochschulwoche für christliche Weltanschauung in Köln, Oktober 1926. — Zuerst erschienen in Ztschr. f. syst. Theol. V (1927) S. 550ff. 722ff. — Vgl. auch die kritische Auseinandersetzung von J. Wach in Ztschr. f. syst. Theol. VI (1928) S. 484ff.

bis heute unersetzliche Quelle für die Geschichte des Konfuzianismus, vor allem für die Entwicklung des Buddhismus auf dem Boden Chinas und Japans. Sodann in der jüngsten Vergangenheit: die Arbeiten von Johannes Warneck über die Batak, von Spieth über die Ewe, von Dilger und Schomerus über den Hinduismus, von Haas über den japanischen Buddhismus, von Faber und Richard Wilhelm über den Konfuzianismus, von Hackmann und ganz neuerdings dem Norweger Reichelt über den chinesischen Buddhismus, von Pater W. Schmidt über die Polynesier — alle diese Werke von Missionaren sind bedeutende Beiträge zur Religionskunde.

Der Religionsforscher der Heimat ist oft geneigt, der missionarischen Religionskunde zu mißtrauen, in ihr Apologetik, daher mangelnde Sachlichkeit gegenüber dem Großen und Tiefen im Heidentum zu suchen, Gebundenheit an eine bestimmte heilsgeschichtliche Dogmatik, der sich dann die Tatsachen fügen müssen. Wir denken nicht daran, solche Möglichkeiten abzustreiten. Es ist z. B. sicher, daß das Bild der religiösen Anfänge der Menschheit nicht so einfach sein kann, wie es in den Folgerungen, die Pater Schmidt aus seinem Material zieht, erscheint, und daß die Missionare gewisse, allerdings von der herrschenden, animistisch eingestellten Religionsforschung allzusehr übersehene Züge des „Urheber“-Glaubens zu schnell auf Ur-Monotheismus gedeutet haben. Aber erstlich wird von solchen Hypothesen über die Urgeschichte der Religion die Darstellung des gegenwärtigen Standes nicht in Mitleidenschaft gezogen. Und ferner: wenn die Missionare hier gelegentlich der Gefahr vorschneller Theoriebildung erlagen, dann waren sie nur in der gleichen Verdammnis mit fast allen nichttheologischen, angeblich „objektiven“ Religionsforschern, die allerdings, statt von einem kirchlichen, vielmehr von dem modernen Entwicklungsdogma beherrscht werden.

Wir wollen aber nicht nur auf die als Tatsache offenkundige Bedeutung der missionarischen Mitarbeit an der Religionskunde hinweisen, sondern darüber hinaus den Satz vertreten, daß niemand so berufen und befähigt ist zur Erforschung der fremden Religionen wie der Missionar, selbstverständlich der geistig und theologisch völlig durchgebildete Missionar. Die Missionare allein

haben durch ihren vieljährigen Verkehr und durch den Geisteskampf mit der fremden Religion diejenige Nähe und Fühlung, in der man ein fremdes Leben wirklich kennen lernt. Sie haben mehr als die fremden Texte, sie haben den ganzen breiten Eindruck des Lebens der anderen Religion. Und wo lernte man den anderen so kennen nach allen seinen Möglichkeiten, in seiner Tiefe und Macht, wie im Kampfe? Es ist, rein wissenschaftlich angesehen, ein schwerer Fehler, wenn die Religionskunde nicht als besonders wichtige Erkenntnisquelle die Dokumente des Kampfes zwischen dem Christentum und den anderen Religionen in Betracht gezogen hat. Fruchtbare Religionskunde läßt sich heute nicht mehr treiben unter Absehen von der Mission und ihrer Geschichte. Dort sieht man die fremde Religion in der scharfen Beleuchtung des Geisteskampfes, in actu. Es ist daher auch zu fordern, daß die Einführung in die Religionsgeschichte auf den höheren Schulen geschehe im Anschlusse an die Einführung in das Werk der Mission.

Die missionarische Haltung des Religionsforschers läßt ihn seine Aufgabe nicht, wie man in den Kreisen der humanen Wissenschaft immer wieder fürchtet, leicht nehmen, sondern gerade umgekehrt schwer. Ein Missionar, der dem Gegner nicht voll gerecht wird oder ihn verkennt, ist gerade als Missionar unbrauchbar. Eben weil er für den Kampf, in ihm denkt, ist die Wahrheitsregel für ihn doppelt ernst. Er will die ganze Wahrheit, und ob er darüber manche mitgebrachte Vorstellung fallen lassen müßte.

So schiene der Friede und Einklang zwischen Mission und Religionskunde durchaus geboten und möglich. Aber unsere einfachen Sätze verhüllen die schwersten Fragen. Wir werden auf sie gestoßen, wenn wir nunmehr die unverkennbare ernste Spannung zwischen der Mission und der modernen Religionskunde ins Auge fassen.

Die Religionsgeschichte ist vom Anfang ihres wissenschaftlichen Betriebes an immer wieder auch als Waffe gegen das Christentum benutzt worden. Man kann zwei Stadien dabei unterscheiden. Zuerst hatte die Erforschung der Religionsgeschichte vielfach den Sinn der Polemik gegen die Religion überhaupt. Es sei nur an Herbert Spencer und seine Theorie der Religionsgeschichte er-

innert. Man leitete die gegenwärtige Religion nach entwicklungsgeschichtlicher Methode von dem Animismus (oder was man sonst an den Anfang stellte) her, um sie damit zu entwerten: sie erwies sich als ein Atavismus aus den kindlichen Anfängen der Menschheit. Diese Art von Religionsgeschichte hat ihre Zeit heute hinter sich, wenn sie sich auch praktisch, sogar an den Universitäten, noch lange halten mag.

Ernster zu nehmen ist das zweite Stadium. Die Religionsgeschichte wird als Waffe, zwar nicht mehr gegen den Wahrheitsanspruch der Religion überhaupt, aber gegen den Anspruch des Evangeliums auf unbedingte Menschheitsbedeutung benutzt, sie dient der Relativierung des Evangeliums — so seit dem Neubeginn der religionsgeschichtlichen Forschung im 19. Jahrhundert, besonders eindrücklich und wirksam bei Max Müller-Oxford.

Zweierlei wirkt dabei zusammen. Einmal das Weltbild des Historismus überhaupt, sicher an unleugbaren Tatbeständen erwachsen, aber dann zu einer ganz umfassenden Methode und Geschichtsanschauung geworden. Seine wesentlichen Grundsätze sind, wie Troeltsch ausgeführt hat, die Ideen der Analogie alles geschichtlichen Lebens, der Korrelativität, d. h. des großen einheitlichen Zusammenhanges der Wechselwirkung, und schließlich der Immanenz, also die Überzeugung, daß nichts Gegenstand unserer Erfahrung und Lebensbeziehung werden kann, was nicht jenem Gesamtzusammenhange des Geschehens, bedingt und bedingend, angehört.[1]) Die Bedingtheit soll nicht bedeuten, daß in der Geschichte alles zu erklären, kausal aufzurechnen wäre. Das Geheimnis des Neuen, des Schöpferischen in der Entwicklung wird durchaus anerkannt, ja, Troeltsch wendet darauf die Begriffe des Supranaturalismus und des Wunders an.[2]) Aber es handelt sich dann um einen „inklusiven" Supranaturalismus, im Gegensatze zu dem „exklusiven" des kirchlichen Dogmas, d. h. das „Wunder" durchzieht das Geschehen in seiner ganzen Breite und ist nicht auf die israelitisch-

---

[1]) Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. 1898. Jetzt in den Ges. Schriften II S. 729ff.

[2]) R. G. G., 1. Aufl. Art. „Gesetz". — Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz. Ges. Schriften II S. 769ff.

christliche Religionsgeschichte zu beschränken. Die ganze Religionsgeschichte wird, wenn auch in abgestuftem Maße, als Offenbarung Gottes verstanden. Die Grenzen, wie sie das Neue Testament und die kirchliche Dogmatik zwischen der biblischen „Heilsgeschichte" und dem „Heidentum" gezogen haben, fallen dahin. Die Begriffe einer ausschließend so zu bezeichnenden „Heilsgeschichte" und des „Heidentums" selber werden unhaltbar. An die Stelle des scharfen Gegensatzes, wie die Dogmatik seit Paulus ihn behauptet, treten unter der Wirkung des historischen Weltbildes Übergänge, Stufen, der Entwicklungsgedanke, der alle Gegensätze relativiert, indem er sie als Glieder eine Reihe verstehen lehrt.

Dieses Geschichtsbild des Historismus nimmt nun sein gutes Gewissen von dem Blick auf die scheinbar offenkundigen Tatsachen der Religionsgeschichte. Dabei geht es zunächst um das Verhältnis des Christentums zu den Religionen seiner Entstehungszeit: es steht zu ihnen offenbar weithin in genealogischer und analogischer Verwandtschaft. Es ist selber eine „synkretistische Religion", von der iranischen Gedankenwelt, vom Spätjudentum, von den Mysterienkulten, von der hermetischen Mystik befruchtet. Angesichts dessen schon allein scheint die Abgrenzung gegen das „Heidentum", wie die theologische Dogmatik sie behauptet, unmöglich. Dazu kommt die Erweiterung unseres religionskundlichen Blickfeldes. Die Theologie des Mittelalters und der Reformationskirchen berücksichtigte in der Regel nur das antike Heidentum, so weit es literarisch zu greifen war. Wir haben inzwischen die Fülle der lebendigen Religionen kennen gelernt, darunter solche von Achtung gebietender Höhe, von überraschender Lebens- und Werbekraft. Der europäisch-vorderasiatische Horizont ist gesprengt. Damit verliert das Christentum vollends seine einsam-überlegene Stellung. Was lange Zeit als Sondergut der biblischen Heilsgeschichte galt: „Offenbarungen", Propheten, Inspiration, Wunder, Vision, Träume, das findet sich auch anderswo. Wir begegnen vor allem im fernen Osten religiösen Bildungen von großer Tiefe und Kraft, denen Millionen anhängen, in denen sie offenbar Frieden für Leben und Sterben finden.

Angesichts dieser Erkenntnisse und der Forderungen des geschichtlichen Weltbildes überhaupt bedarf es dann neuer Begriffe

zur Ordnung der Fülle der Religionsgeschichte, anderer als des dogmatischen Dualismus von Heidentum und Heilsgeschichte. Unter dem Einfluß der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse sucht man das Nebeneinander der Religionen mit zwei Kategorien zu erfassen: mit dem Begriffe der Entwicklung und dem Begriffe der individuellen Lebensformen der Religion. Die evolutionistische Auffassung der Religionsgeschichte ist in der Philosophie des Idealismus klassisch ausgebildet. Sie unterscheidet die einzelnen Religionen nach ihrer Wertfülle und Werthöhe und ordnet sie in einer Stufenreihe an. Die Theorie der individuellen Lebensformen dagegen, die aus der Romantik, zuletzt von Herder stammt, ist grundsätzlich „wertfreie" Betrachtung. Allerdings kommen die beiden Theorien kaum je rein, d. h. klar, voneinander gesondert vor. Sie verbinden sich meist in der Weise, daß für das Nacheinander der Religionen der Entwicklungsgedanke als ordnendes Prinzip verwendet wird, während man auf der höchsten „Stufe" der Entwicklung mehrere ihrem Werte nach nicht mehr abzustufende Formen nebeneinander unterscheidet, Individualisierungen der einen und selben Gotteserfahrung.

Der Entwicklungsgedanke in seinem ursprünglichen, streng geistigen Sinne, wie Hegel ihn vertritt, läßt durchaus die Möglichkeit offen, die „Absolutheit" des Christentums zu behaupten, d. h. die Erfüllung des Begriffs der Religion im Christentum. Der Entwicklungsgedanke schließt die Vollendung des Werdens ursprünglich nicht aus, sondern ein. Dem christlichen Denken gegenüber bleibt allerdings der wesentliche Unterschied, daß der idealistische Evolutionismus alle Religionen mit dem Christentum zusammen in den einen, grundsätzlich immanenten göttlich-menschlichen Werde-Zusammenhang einordnet. Die „Absolutheit" als Endgültigkeit bleibt hier möglich, nicht aber die Ausschließlichkeit, d. h. der strenge Wundercharakter der „Heilsgeschichte" im Gegensatze zum „Heidentum".

Indessen der Entwicklungsgedanke hat die Hegelschen Schranken längst durchbrochen. Die Einsicht in die Relativität jeder geschichtlichen Größe führt über Hegels Konstruktion des Christentums als der absoluten Religion hinaus: grundsätzlich muß die Endlosig-

keit der Entwicklung behauptet werden. Dem evolutionistischen Denken entspricht nicht mehr die These von der Absolutheit der Endgültigkeit des Christentums, sondern bestenfalls die Behauptung seiner „Höchststellung" unter den bisherigen religiösen Bildungen, des Konvergierens der bisherigen Linien in ihm.

Die Theorie der individuellen Lebensformen stellt etwa Christentum, Pantheismus, Mystik als drei Bildungen von gleicher Werthöhe nebeneinander.[1] Die Entscheidung zwischen ihnen hängt ab von der individuellen Anlage, die des Einzelnen Schicksal ist. Jeder muß seinem Schicksal in vollem Ernste gehorchen, also mit der ihm zugemessenen Religion Ernst machen. Aber eben damit bejaht er die gleiche Notwendigkeit für die anderen, deren Anlage sie einen anderen Weg weist. Hier herrscht miteinander strenger Gehorsam gegen das eigene Lebensgesetz und freie Toleranz im Blicke auf die anderen. — —

Was bedeuten diese Theorien für die christliche Mission? Es ist ohne weiteres klar, daß die Mission, wenn nicht gänzlich in Frage gestellt und aufgehoben, so doch mindestens in ihrem Wesen völlig verändert wird. Hinter der kirchlichen Mission hat offenbar eine unhaltbare theologische Theorie gestanden. Aus der Theorie der individuellen Lebensformen folgt, daß die Mission jedenfalls etwa gegenüber dem Brahmanismus oder der islamischen Mystik keinen Sinn, kein Recht mehr hat. Es kann sich zwischen den höchsten Formen der Religionsgeschichte nur um Austausch der Werte handeln. Die Entwicklungstheorie kann die Mission unter den „niedrigeren" Religionen durchaus anerkennen, aber die Mission verliert auch hier den Sinn der Rettung, des Heilbringens in eine Welt völliger Finsternis. Sie gewinnt den Charakter des Emporführens und Voranleitens.

Wir machen uns diese Folgen der religionsgeschichtlichen Dogmatik für die Mission an zwei bezeichnenden Beispielen anschaulich: an Troeltschs Wort über Missionsmotiv und Missionsmethode aus dem Jahre 1906,[2] sodann an den Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin 1910.

---

[1]) H. Scholz, Religionsphilosophie. 1921. S. 300ff.

[2]) Urspr. in der Christl. Welt. Vgl. auch G. Warnecks Antwort in der A. M. Z. 1906 und als Sonderdruck: Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen

1. Rein stimmungsmäßig mußten die oben dargestellten Gedanken über das Verhältnis des Christentums zu den fremden Religionen unmittelbar lähmend auf die Missionstat wirken. So war denn auch in den von der religionsgeschichtlichen Theologie beeinflußten Kreisen der Gebildeten der Missionssinn überaus schwach und spärlich. Die Führer, Troeltsch und Bousset, sahen sich veranlaßt, die eigenen Kreise daran zu erinnern, daß auch die „moderne Theologie" den Missionsgedanken nicht ausschließe, sondern behaupte. Aber in welchem Sinne wurde die Mission hier aufgefaßt? Wir können sagen: der Geist der Mission wird ein anderer, indem das Motiv und das Ziel ein anderes werden.

Das Motiv der älteren Mission war die unbedingte Heilsnotwendigkeit der im Glauben zu ergreifenden Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Darum ging es: die allein rettende Offenbarung Gottes in Christus hineinzutragen in die von Gottes Zorn gefangene Welt des Heidentums, also Verkehrtes zu bekehren, aus der Lüge (und auch Halbwahrheit ist Lüge!) in die Wahrheit zu führen. Dieses Motiv fällt, wie Troeltsch offen ausspricht, fort. Es kann sich nicht mehr um Rettung handeln, „sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung".[1]) Welche Motive drängen dann aber zur Mission? Es ist schon bezeichnend, daß Troeltsch mehrere anführt — bezeichnend für den Übergang vom theologischen zum kulturphilosophischen Denken. Drei Motive macht er geltend. Zuerst: jede feste Glaubensüberzeugung muß zu Kampf und Ausbreitung, zur Mission führen, zumal wenn es sich um eine umfassende ethische und religiöse Weltanschauung, einen die höchste und wichtigste Wahrheit besitzenden Glauben handelt. „Ein solcher Glaube wäre kein Glaube mehr, wenn er den Mut zur Ausbreitung und Propaganda nicht hätte, wenn es ihn nicht von innen heraus drängte, den eigenen Besitz auch anderen mitzuteilen. Vor allem da es sich nicht bloß um Weltanschauung und Theorie, sondern um den lebendig empfundenen Willen Gottes

religionswissenschaftlichen Schule. 1907. Troeltsch antwortete in der Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft 1907; Warneck noch einmal in der A. M. Z. 1908. — Troeltschs Aufsätze sind zusammengefaßt in s. Ges. Schriften II S. 779—804.

[1]) Ges. Schriften II S. 789. 797.

handelt, ist es eine Pflicht gegenüber Gott, ihn zu bekennen und die Mitmenschen zu dessen Anerkennung zu führen."[1]) Das klingt nun verwandt dem, was die bisherige Mission als Missionsmotiv hat. Aber wo der Ton liegt, wird erst klar, wenn man die beiden anderen Motive hört. Bei dem zweiten ist am wichtigsten der Gedanke: die Mission dient der Weiterentwicklung des Christentums. Es wird in der Berührung und Auseinandersetzung z. B. mit dem Buddhismus neue Ideen aufnehmen. Das dritte Motiv ist die Idee der Einheit der Kulturmenschheit. Entweder wächst das kommende Völkersystem des Ostens mit dem alten Kultursystem des Westens innerlich zusammen — oder ein Rassenkampf ungeheuerlichster Art wird die Menschheit entzweien. Soll nun jenes geschehen, dann ist die Mission unentbehrlich. „Die Gemeinsamkeit des geistigen Lebens und die ganze Idee einer geeinigten Menschheit beruht auf der Gemeinsamkeit der Religion."[2]) Dieses Motiv gilt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht nur für den Gläubigen, sondern für jeden, dem die Zukunft der Menschheit am Herzen liegt.

Wie verhält sich diese Motiv-Bestimmung zu der der älteren Mission? Die Antwort hängt davon ab, ob das erste oder das dritte (das zweite kann hier ausscheiden) der von Troeltsch genannten Motive seine Gesamtauffassung beherrscht. Man kann nicht zweifeln, daß seine Gedanken von dem letztgenannten Motive aus verstanden werden müssen. Wenn von der Pflicht gegen Gott, den Glauben zu bekennen und die Mitmenschen zu dessen Anerkennung zu führen, gesprochen wird, so klingt das zunächst nach etwas Unbedingtem, das überall und unter allen Umständen gilt. Damit stände die religionsgeschichtliche Auffassung der Mission nahe bei der kirchlichen. Aber so ist es nicht gemeint. Die Missionsaufgabe ist vielmehr keine unbedingte, sondern eine bedingte. Die Mission soll nicht überall hingehen, weder zu den Naturvölkern, weil dort die kulturellen Voraussetzungen für die Erfassung des Evangeliums nicht gegeben sind, noch zu Islam, Judentum und Brahmanismus, wo eigene religiöse Bildungen von ungebrochener Kraft dem Christentum gegenüberstehen, deren Entwicklungsmöglichkeiten noch keineswegs

[1]) S. 791. [2]) S. 793.

erschöpft sind. Hier ist die Mission zwecklos und daher auch macht-, ergebnislos.[1]) Sie gehe nur dahin, wo „Anlaß und Bedürfnis dazu vorhanden ist, wo die inneren Zustände von selbst die Mission herbeirufen". Also z. B. dorthin, wo das Eindringen der europäischen Kultur altes religiöses Leben auflöst: da „ist es unsere Pflicht, das zerstörte Leben dieser Völker nach Möglichkeit wieder aufzubauen und zu veredeln" durch Darbietung neuer religiöser Kräfte. Oder die Mission arbeite dort, wo in alten Kulturvölkern, wie heute in Japan, „die heimische religiöse Entwicklung aus irgendwelchen Gründen zur Auflösung und Zersetzung führt". „Es handelt sich darum, jenen Völkern zu einer religiösen Grundlage ihrer Existenz

---

[1]) Die religionsgeschichtliche Theorie der Mission scheint hier die Sprache der Tatsachen der bisherigen Missionsgeschichte für sich zu haben: „Die ostasiatische wie die indische Kulturwelt trotzte dem welterobernden Drang des Christentums; die christliche Kirche ist in Indien und China nur eine Kolonie geblieben" (Fr. Heiler, Christlicher Glaube und indisches Geistesleben, 1926, S. 9). Doch — wie Heiler fortfährt — „die zahlenmäßig-statistische Betrachtung ist äußerlich und irreführend": „Aller Statistik zum Trotz müssen wir von einem Siegeszug des Christentums in der Heimat der Veden sprechen. Das Christentum ist eine Macht in Indien geworden. Die größten Männer des Landes stehen im Banne des Evangeliums, verdanken ihr Bestes dem Christentum. Und das ist eine indirekte Wirkung der christlichen Mission." Man denke nur an die Gestalt Gandhis! — Allerdings könnten diese von Heiler hervorgehobenen Tatsachen gerade für die Verfechter der Synthese statt der Mission zu sprechen scheinen: die großen Inder lesen das Neue Testament, verehren Jesus — werden aber nicht Christen. Heilers eigene Darstellung dient nicht der Klarheit. Wenn es z. B. S. 35 von Tagore heißt: „Tagore ist ein ungetaufter Christ ... Tagores Frömmigkeit ist im Grunde christlich ... Tagores Lebenswerk ist eine Frucht christlicher Mission, köstlicher als hunderttausend Getaufte," so ist der Unterschied zwischen liebenswürdigem Synkretismus und christlichem Glauben verwischt. — Wir werden uns der „indirekten Wirkung" der christlichen Mission in Indien gewiß freuen, sind uns aber klar darüber, daß sie eine religiöse Lage geschaffen hat, die über sich hinaus drängt, entweder zu bewußtem Anschluß an eine indische christliche Kirche oder zu schärfstem Kampf gegen das Evangelium. Die erbittertste Feindschaft wird die ungebrochene Predigt des Evangeliums immer von seiten des Synkretismus zu erwarten haben, der „auch" christliche Gedanken hat. Die christliche Durchdringung Indiens, d. h. die Anerkennung Jesu und der Bergpredigt, kann das Ringen zu seiner größten Schwere führen. Der Entscheidungskampf gegen Christus wird in der Geschichte immer mit Kräften und Wahrheiten geführt, die man von Jesus hat. Das ist der Sinn des Antichristgedankens.

zu helfen und die geistige Gemeinschaft der Kulturmenschheit mit ihnen zu gewinnen."[1])

Hier wird also aufs stärkste die Gelegenheit als bestimmend für die Arbeit der Mission betont. Nun achtet selbstverständlich auch die bisherige Mission auf die Gelegenheiten,[2]) aber nicht, um die Pflicht zur Mission durch das Warten auf „Anlaß" und „Bedürfnis" grundsätzlich zu begrenzen, sondern um das Wann? und Wie? der Arbeit von hier aus zu entscheiden. Die grundsätzliche Universalität des Evangeliums wird durch solche missionsstrategischen Erwägungen nicht in Frage gestellt. Jede Zurückhaltung von bestimmten Völkern und Religionen ist immer nur als vorübergehende, als zeitweilige gemeint, als ein Warten auf die Stunde, in der Gott die verschlossene Türe öffnet. Wie stimmt die Bedingtheit der Missionspflicht bei Troeltsch zu der Unbedingtheit, die der von ihm hervorgehobenen Bekenntnispflicht immer eignet? Man kann auch innerhalb des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Mission von „Rettung" reden, aber der Begriff hat einen völlig anderen Sinn als in der älteren Mission. Er ist nicht theologisch, sondern kulturgeschichtlich gemeint. Die Not ist in dem einen Falle eine geschichtliche Krise, in der sich keineswegs alle Religionen und Völker gleichmäßig oder jederzeit befinden — sie ist das Ergebnis bestimmter geschichtlicher Entwicklungen. In dem anderen Falle ist die Not, aus der es zu retten gilt, die eine unbedingte Menschheitsnot ohne Christus. Gewiß weiß die Mission sich durch die zersetzenden Wirkungen der europäischen Zivilisation besonders dringlich zur Arbeit gerufen — aber sie macht auch vor noch gesundem Volksleben und vor noch lebenskräftiger Religion nicht halt. Sie bezeugt auch verschlossenen Türen gegenüber ihre Pflicht, z. B. indem sie die fast erfolglose Judenmission nicht aufgibt. Die konkrete geschichtliche Not, das unmittelbare Bedürfnis bestimmt wohl das Wann? und Wie?,

---

[1]) S. 798ff.

[2]) Vgl. den Grundgedanken von John Motts Buch „Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir". — Oder K. Heim, Glaube und Leben, S. 670, wo die Dringlichkeit der Mission in Ostasien damit begründet wird, daß Ostasien jetzt vor der Alternative stehe: Materialismus oder Christentum, weil die bisherigen Religionen dem technischen Zeitalter nicht mehr gewachsen sind.

die — menschlich-geschichtlich geredet — Dringlichkeit der Arbeit, aber begründet nicht das Daß überhaupt. Hier ist der Unterschied deutlich und tiefgreifend.

Er zeigt sich weiter auch in der Auffassung des Zieles der Arbeit. Der bisherigen Mission steht als Ziel vor der Seele, daß alle Völker Gott in Jesus Christus erkennen und darin das Heil finden. Für die religionsgeschichtliche Theologie dagegen scheidet der Gedanke, daß alle Welt christlich werde, auch als Ziel, nicht bloß als Erwartung, völlig aus. Wenn auch hier eine religiöse Einheit der Menschheit erhofft und erstrebt wird, so kann es sich nur um eine Synthese des Christentums mit dem Besten der fremden Religionen handeln, eben der Religionen, an denen das Christentum nicht missionieren soll. Eine solche Synthese ist um so weniger ein fernliegender oder das Christentum entwürdigender Gedanke, als ja das Christentum selber eine Synthese mehrerer religiöser Strömungen darstellt. „Hier — gegenüber Islam, Judentum, Brahmanismus — tritt an Stelle der Mission die Verständigung, die gegenseitige Anerkennung, die gemeinsame Entwicklung religiöser Grundwahrheiten, die in all diesen Systemen enthalten sind. Erst aus solcher Verständigung kann dann die weitere religiöse Entwicklung hervorgehen, die heute noch niemand übersehen kann. Aber es wäre sehr wohl denkbar, daß der jüdische und islamische Theismus in der Zukunftsmenschheit mit dem christlichen sich in wesentlichen Punkten einig fühlte, daß konfuzianische Sittlichkeit sich mit der christlichen in gemeinsamer Anerkennung der Majestät des Sittlichen begegne, daß brahmanische und buddhistische Erlösungsideen mit den christlichen zusammen das Geheimnis der Erlösungssehnsucht würdigten und innerhalb eines gemeinsamen Rahmens erst die eigene Position begründeten.“[1])

Es bedarf keines Wortes, daß diese Zielsetzung mit der eigentlich missionarischen nichts mehr zu tun hat.

2. Die Zukunftsgedanken der religionsgeschichtlichen Dogmatik sind nicht bloße Theorie geblieben. Einen weithin sichtbaren Versuch, sie in die Wirklichkeit umzusetzen, bedeutete der Weltkongreß

---

[1]) a. a. O. S. 802.

für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin. Auf der Tagung waren versammelt die Führer des theologischen und kirchlichen Liberalismus, dazu die Vertreter des Reformjudentums, der theistischen Bewegungen im Brahmanismus usw. Die Stimmung war daher allen christlichen Missionsgedanken so fern und fremd wie nur möglich, ja weithin geradezu feindlich. Mit stärkstem Selbstbewußtsein der Sendung der indischen Religion an Europa traten die Inder auf. Der Vertreter des Brahma-Samaj erklärte: „Das Abendland, das sich so lange um Heilsordnungen gesorgt hat, so lange von den Dogmen der Erbsünde, der ewigen Verdammnis, der Prädestination, des persönlichen Teufels gequält worden ist, das Abendland braucht nötig die Wahrheit von der erlösenden Liebe Gottes."[1])

Der Referent über die Beziehungen des liberalen Christentums zum Islam, Professor Montet von der Universität Genf, erklärte: „Wir werden uns jeder missionarischen Betätigung auf mohammedanischem Gebiet enthalten." Es gilt vielmehr, „unsere mohammedanischen Brüder über sie selber und über uns selber aufzuklären".[2]) Die Zukunftsschau ist: „Die Konföderation der drei großen Monotheismen: Judaismus, Christianismus, Islamismus."[3]) Die Vertreter der fremden Religionen beriefen sich für ihre Abwehr der christlichen Mission geradezu auf die Gedanken der religionsgeschichtlichen Theologen.

So wurde der Kongreß auf Kosten der missionierenden Christenheit, auf Kosten ihrer Missionskraft gehalten. In der Wirkung kam er, soweit christliche Theologen ihn bewußt bejahten, einem Verrat der Etappe an der kämpfenden Front gleich.

Man kann nun freilich darauf hinweisen, daß sowohl die Äußerungen von Troeltsch und Bousset wie auch der Weltkongreß schon rund zwei Jahrzehnte zurückliegen. Hat sich nicht inzwischen die theologische Lage völlig geändert? Ist es wirklich zeitgemäß, heute noch auf diese Dinge einzugehen?

Wir antworten: auch heute noch gibt es eine doppelte Auffassung von der Mission in der evangelischen Christenheit. Gewiß

---

[1]) Protokoll, Bd. 2, S. 408. [2]) S. 700. [3]) S. 702.

werden nicht entfernt alle Mitarbeiter und Missionare des Allgemeinen protestantischen Missionsvereins mit Troeltsch und dem Weltkongreß einverstanden sein. Aber das Nebeneinander der alten Missionsgesellschaften und dieses Vereins erinnert uns doch an die hier vorliegende Differenz. Der frühere Missionar des Allgemeinen protestantischen Missionsvereins, Richard Wilhelm, jetzt Sinologe an der Universität Frankfurt, ein verdienter Erforscher und Kenner der chinesischen Religion, Philosophie und Kultur, lehnt, wie sein neues Buch „Die Seele Chinas" (1926) zeigt, die kirchliche Missionsauffassung durchaus ab. Das Verhältnis Chinas und des Westens sieht er allein unter dem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkte gegenseitigen Austausches: China lehrt uns, unsere eigenen Tiefen zu finden und zu den Quellen vorzudringen, aus denen unser Leben quillt. Das Gut des Ostens ist „das Festhalten an naturgegebenen Seelentiefen gegenüber der konsequenten Mechanisierung und Rationalisierung des Lebens durch den Westen". Der Westen aber hat China das zu bringen, was ihm fehlt: „die letzte Ausgestaltung der freien Persönlichkeit, bis sie die Kraft gewinnt, dem ganzen Druck der Außenwelt gewachsen zu sein." Die Freiheit der Menschenseele gegenüber der ganzen Welt ist das Beste, was der Westen zu sagen hat. Also die rein kulturell-idealistische Erfassung des Christentums! Nichts von dem Worte Gottes, das zu bringen ist, nur die Erwägung, daß die westliche und die östliche Art des Menschentums ergänzungsbedürftig sind und daß hier ein brüderlicher Austausch einzutreten hat. Es handelt sich um eine Kultursynthese. Von da aus steht Wilhelm der Mission sehr skeptisch, ja mit z. T. liebloser und boshafter Kritik gegenüber. Die Gedanken, die ihn bei seiner besonderen Art, den Chinesen zu dienen, bei dem Verzichte auf Taufen und Gemeindegründung leiteten, faßt er einmal so zusammen: „Es ist nicht anzunehmen, daß China jemals als Ganzes einer christlichen Kirche angehören wird. Die kirchliche Ausprägung der Lehre Jesu hat eben nur eine beschränkte Stoßkraft. Es gibt andere Formen wie das Judentum, den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus, den Konfuzianismus, denen gegenüber ihre Kraft als kirchliche Institution nicht ausreicht, während die Lebensmächte und großen Gedanken, die sich in Jesus gezeigt

haben, viel weiter wirken als die Kirchen, die seinen Namen tragen."[1]) Was hieran richtig ist, braucht man kaum erst hervorzuheben: das lebendige Wort Gottes ist nicht gebunden an seine besondere Gestalt in der einzelnen Kirchengemeinschaft oder auch in allen europäischen Kirchen: ferner: die Erfolge der Mission gehen nicht auf in der Zahl der Übertritte und Taufen, zu ihnen gehört auch die verborgene und allmähliche Durchdringung des fremden Volkes, der revolutionierende, aber vielleicht auch zu neuer Widerstandskraft belebende Einfluß auf die einheimischen Religionen. Solche indirekte Wirkung der christlichen Mission darf neben der direkten nicht übersehen oder in ihrer Bedeutung für die Zukunft der Religionsgeschichte unterschätzt werden. Wollte Wilhelm nur das sagen, so wäre nichts gegen ihn zu erinnern. Die Mission geht auch uns wahrhaftig nicht auf in der vielleicht zunächst unvermeidlichen Propaganda eines westlichen Kirchentums.[2]) Aber wenn Wilhelm „die Lebensmächte und großen Gedanken, die sich in Jesus gezeigt haben," von den Kirchen und ihrer Wirkungskraft unterscheidet, so will er doch sehr viel mehr sagen, als was wir soeben aussprachen: von den Gedanken und Kräften Jesu wird deutlich auch das paulinisch-reformatorische Evangelium, die Predigt der Versöhnung und Erlösung in Christus dem Gekreuzigten, abgerückt — nicht nur dem „Kirchentum", sondern auch dem Evangelium der Missionare wird, wie das ganze Buch zeigt, bescheinigt, daß es „nur eine beschränkte Stoßkraft" habe. Was vom Evangelium übrig bleibt, ist die geistige Herrschaft des Menschen über die äußere Kultur, also der idealistische Persönlichkeitsgedanke. Wir erkennen: diese Art von Mission ist von der kirchlichen durch einen Abgrund getrennt.[3])

Es ist der gelehrte Kenner des Konfuzius und Laotse, der jene Gedanken vertritt. Sein Buch erinnert uns daran, daß die Frage noch nicht erledigt ist: Hat die christliche Mission ein gutes Gewissen gegenüber den Tatsachen der Religionskunde — hin-

---

[1]) Die Seele Chinas, S. 227.

[2]) Vgl. M. Kählers und H. Fricks Erörterungen über Mission und Propaganda. Dazu in meinem Predigtbande „Das Heil Gottes" 1926, S. 238f.

[3]) Vgl. auch Siegfried Knak, Die Mission in Richard Wilhelms Buch „Die Seele Chinas". Neue Allg. Missionszeitschrift 1927, Heft 6, S. 161ff.

sichtlich ihres Motives, ihres Zieles, ihrer Methode? Oder muß die Mission nicht grundsätzlich Neues von der Religionsgeschichte lernen? Sollte ihr Geist nicht ein anderer, neuer werden? Dieser Frage wollen wir uns stellen. Indem wir ihr nachgehen, wird zugleich der gegenteiligen Frage die Antwort werden: Hat die religionsgeschichtliche Dogmatik ihrerseits ein gutes Gewissen gegenüber der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit, wie sie in der Missionsgeschichte sich aufdrängt und erlebt wird?

II.

Die Aufgabe der Theologie gegenüber der Religionsgeschichte.

Das also ist die Frage: zerstört die Religionsgeschichte notwendig die theologische Grundlage der bisherigen Missionsarbeit — oder scheitert umgekehrt die religionsgeschichtliche Denkweise an der Wirklichkeit des seines Grundes gewissen christlichen Missionsbewußtseins und Missionserlebens und wird von da aus in ihrem grundsätzlichen Rechte in Frage gezogen?

Um einen Kampf geht es. Aber — so wäre doch zuvor noch zu fragen — ist der Kampf nicht vermeidbar? Könnte die missionierende Kirche nicht ihre dogmatische Front zurücknehmen und so dem Kampfe aus dem Wege gehen? Ist ernster Christusglaube notwendig mit den absolutistischen Sätzen verbunden, wie sie die Missionstheologie der Heilsgeschichte und des Heidentums bilden? So fragen uns die Vertreter des Evolutionismus und der Theorie der individuellen Lebensformen. Troeltsch meint: „Es wäre für die Praxis gut, wenn sie nicht gerade die ewige Bindung noch ungeborener Millionen an die Person Jesu vor allem betonte und lieber die eigene Bindung der Gegenwart an sie praktisch lebendig machte. Die Leute, die ihres eigenen Glaubens nur froh werden können, wenn sie alle kommenden Jahrmillionen daran binden, wissen nichts von der eigentlichen Freiheit und Größe des Glaubens."[1]) H. Scholz will die deutliche Einsicht in die objektive Gleichwertigkeit z. B. von Pantheismus, Mystik und Christentum verbinden

[1]) Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, 1911, S. 51.

mit dem unbedingten Ernste der Bindung des Einzelnen an diejenige religiöse Lebensform, zu der er seiner Art nach bestimmt ist. Die Wahl des religiösen Typus ist alles andere als Willkür, sie ist schlichter Gehorsam. „Ein religiöser Mensch kann imstande sein, das große Gefühl des Nicht-anders-könnens unmittelbar auf den zu beziehen, der ihm in seiner allbedingenden Größe unabweislich vor Augen steht. Er kann daher auch imstande sein, im Hinblick auf diesen Sachverhalt in einem ganz schlichten, aber um so tieferen Sinne zu sagen: Dein Wille geschehe! Und zwar kann er es auch dann, ja, gerade dann, wenn er in kritischer Selbstbetrachtung die Grenzen seiner persönlichen Art klar überschaut.“[1]) Das heißt also: wir haben demütig der Wahrheit in der Gestalt, in der gerade wir sie sehen können, zu gehorchen in dem Bewußtsein, daß es vielleicht nicht die Wahrheit für alle, aber die Wahrheit für uns ist. Gott ist größer als unser Herz, aber wir können ihn nur mit unserem Herzen fassen. Darin ist Enge und Weite zugleich begründet, Gewissenhaftigkeit und Toleranz.

Indessen die christliche Theologie kann auf keinen der beiden Gedanken eingehen, ohne den Sinn des Evangeliums preiszugeben.

a) Das gilt zunächst von der Theorie der individuellen Lebensformen, wie Scholz sie vertritt. Scholz macht aus der gegenwärtigen religiösen Lage der europäischen gebildeten Welt schnell eine Theorie. Viele Zeitgenossen „können nicht anders“, als sich dem Pantheismus oder der Mystik zuwenden — das ist geistiges Schicksal, Prädestination. Zunächst wäre demgegenüber zu fragen, ob sich unsere wirre religiöse Lage dazu eignet, die Grundlage für eine Theorie der gleichberechtigten religiösen Typen herzugeben. Aber selbst wenn man davon absähe und etwa zugäbe, daß Goethe mit Notwendigkeit Pantheist war — darf das tatsächliche Nebeneinander verschiedener Lebensformen der Religion sofort als notwendiges Nebeneinander und damit als wesentliche Gleichberechtigung der Formen gedeutet werden? Die „Notwendigkeit“, mit der jemand zum Pantheismus kommt, bedeutet doch zunächst einen rein psychologischen Tatbestand.

---

[1]) Religionsphilosophie. 1. Aufl. S. 314—328.

Mag es selbst eine Prädestination zum Pantheismus und zur Mystik geben — das sind Rätsel der göttlichen Führung, die über die Wahrheit der Mystik und des Pantheismus so wenig ausmachen wie die Prädestination zum Verharren in der Sünde, von der die Theologie zu reden wagt, für das Recht der Sünde spricht. Vor allem aber: die Theorie von Scholz gibt sich den Anschein, daß sie in wissenschaftlicher Neutralität Mystik, Pantheismus, Christentum gleich behandle. In Wirklichkeit aber ist sie völlig aus dem mystischen Wahrheits- und Gottesgedanken geboren. Nach diesem sind alle religiösen Ideen nur grundsätzlich gleichberechtigte Brechungen des einen Urlichtes der unio mystica zwischen Gott und der Seele. Der mystische Religionsbegriff beherrscht, wie das ganze Buch von Scholz, so insbesondere seine Theorie der religiösen Lebensformen. Es ist die Toleranz der Mystik, die hier redet. Damit ist der Theorie aber der Nimbus religionswissenschaftlicher Neutralität genommen. Sie ist selber durch bestimmte Religiosität bedingt und zwar nicht durch die biblisch-christliche. Damit wird sie aber für die christliche Gotteserfahrung unerträglich. Denn sie kann das „Wort", in dem der Christ vor der ganzen und letzten Wirklichkeit Gottes zu stehen gewiß ist, nur als Symbol für die verborgene Wirklichkeit auffassen, die auch dem Pantheisten in seinen Gedanken gleich nahe ist. Der Symbolismus ist der Todfeind des Glaubens an die Offenbarung Gottes in Gebot, Gericht, Vergebung.[1] Die Theorie von Scholz, in der sich scheinbar soviel Demut, Gewissenhaftigkeit und Weite ausspricht, ist für christliches Denken objektiv eine Blasphemie des Vaters unseres Herrn Jesu Christi. Oder hat man einen anderen Namen dafür, wenn das pantheistische Gottesbild von gleicher Wahrheit wie das Bild des rechtfertigenden Gottes sein und der von Gottes Rechtfertigung Lebende, demütig der Brechung der Wahrheit Gottes bewußt, das pantheistische Glaubensbekenntnis als Bezeugung desselben einen Gottes anerkennen und dulden soll? Gericht und Vergebung sind niemals Symbole, niemals Brechungen

[1]) Die verhängnisvolle Rolle, die der Symbolbegriff in der Theologie des „Berneuchener Buches" spielt, ist der schwerste Fehler dieses Programms. Darin bin ich mit Gogarten (Zwischen den Zeiten 1927, S. 311) einig, so wenig ich seine eigene Lehre vom Worte Gottes für ausreichend halte.

eines Urlichtes, sondern — wenn man nicht etwa nur Worte machen will — die letzte schlichte Wahrheit von Tod und Leben selber. So ist eine wirkliche Zuwendung zu dem christlichen Typus, wie Scholz sie doch für möglich hält und von bestimmten Menschen fordert, bei seiner Theorie gerade nicht möglich. Mystiker kann man mit dieser Theorie sein, vielleicht auch Pantheist, aber nur kein Christ. Denn wenn der Gott, der sich im Gerichte der Rechtfertigung offenbart, überhaupt Wahrheit ist, dann ist er die einzige, die ganze, die ausschließende Wahrheit. Wenn Gott wirklich der Heilige, der Richter ist und wirklich in Christo vergibt, dann begegnet er uns nirgends anders als in Gericht und Vergebung durch Christus, dann gibt es kein anderes, unmittelbareres, naiveres Gottesverhältnis, das nicht bestenfalls als vorläufig, als Traum vor dem Wachwerden oder aber als Lüge und Sünde erwiesen wäre. Jene Verbindung von Gehorsam gegen die eigene schicksalsmäßige Form der Religion und von Toleranz ist also für den Christen vom Inhalte seines Glaubens aus unmöglich. Das Evangelium kann, weil es das Wort von der richtenden Vergebung in Christus ist, nur alles, die Wahrheit für alle, die letzte Wahrheit — oder falsch sein.[1]) Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Die Theorie von Scholz ist nur deswegen bei ihm möglich, weil Scholz selber in seinem Verständnis des Evangeliums deutlich mit den Reformatoren gebrochen hat.

Mit dem Bisherigen haben wir die Antwort auch schon auf den Versuch gegeben, durch psychologische Erklärung des Absolutheitsbewußtseins zu erweisen, daß es nicht wesentlich und dauernd zum christlichen Glauben hinzugehöre.[2]) Alle

---

[1]) Vgl. K. Heim, Glaube und Leben, S. 433. „Die Absolutheit des Christentums im biblischen Sinne bedeutet ganz einfach: die Tatsache ist wahr, die die Apostel verkündigten, die Tatsache, daß Gott die gefallene Welt in Christo mit sich versöhnt hat. Dieser Botschaft gegenüber kann es ja nur ein Entweder-Oder geben. Die Botschaft ist entweder wahr, dann hat sie absolute Bedeutung für alle Menschen, die Tatsache, von der die Apostel sprechen, ist das entscheidende Ereignis für die ganze Völkerwelt. Oder die Botschaft ist falsch, dann sind die Apostel ‚falsche Zeugen Gottes'."

[2]) E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1912, S. 107. Vgl. ZThK. 1898, S. 12ff.

Religionen werden als absolute geboren. Das ist völlig begreiflich angesichts dessen, daß in der Religion wirklich eine Berührung mit dem Absoluten erlebt und empfunden wird. Die naive Absolutheit der Religionen ist nichts anderes als der „Exponent des in ihnen empfundenen Tatsächlichen und Wertvollen". Die Absolutheitsansprüche der Religionen sind nun freilich nach Form und Inhalt ganz verschieden, je nach dem verschiedenen Grade der Klarheit und Tiefe der Lebensbewegung in den Religionen. Im Christentum ist der Anspruch, in der Gestalt wie er sich bei Jesus findet, am reinsten und am meisten innerlich begründet; hier zeigt sich am deutlichsten, daß die Absolutheit im Grunde dem absoluten Werte, in diesem Falle dem Reiche Gottes, gilt. Freilich erhebt Jesus den Absolutheitsanspruch auch für sich selber. Ein Zeitalter der historischen Methode behandelt solchen Anspruch als naiv: er spiegelt lediglich die Gewalt der Sache wieder und bezeichnet die „tiefere innere Verknüpfung der Offenbarungsträger mit dem Gott, der in ihnen spricht". Das Recht eines solchen naiven Geltungsanspruches bemißt sich nach der erlösenden und befreienden Kraft, die von dem Glauben ausgeht. Die naive Absolutheit, die in der schöpferischen Epoche der Religionen herrscht, wird dann abgelöst durch die künstliche, dogmatische. Sie tritt dann auf, wenn das naive Absolutheitsbewußtsein erschlafft, und gehört im Unterschiede von diesem dem Gebiete der theologischen Reflexion an. Zu ihren theologischen Mitteln gehört z. B. die Theorie des spezifischen ausschließenden Supranaturalismus, der wunderhaften Heilsgeschichte. Diese kirchliche Absolutheitstheorie erscheint dem Blicke des vergleichenden Religionsforschers als ein Sonderfall der Selbstauffassung aller großen Religionen. Das bedeutet aber offenbar, daß der Absolutheitsanspruch vom Christentum ablösbar ist. Er ist historisch-psychologisch begreiflich, aber nicht wesenhaft mit dem Evangelium verknüpft. Die verschiedenen Absolutheitsansprüche verneinen sich im übrigen gegenseitig und machen sich dadurch insgesamt unmöglich. Das Zeitalter wissenschaftlichen Denkens führt die in ihrem Entstehen durchsichtigen Absolutheitstheorien der Religionen auf ihren zwar sehr verschiedenen, aber immer doch nur relativen Wahrheitsgehalt zurück.

Was ist darauf zu erwidern? Zunächst: die psychologische Analogie als solche hindert nicht, daß das Absolutheitsbewußtsein einer unter allen den absolut sein wollenden Religionen die Wahrheit für sich haben könnte. Sodann aber: Troeltsch hat die wichtigen Unterschiede zwischen den verschiedenen Absolutheitsansprüchen zwar nicht ganz übersehen, aber doch nicht ernst genug beachtet. Das Wahrheitsbewußtsein des Evangeliums hebt sich von dem der überhaupt vergleichbaren großen Religionen durch seine strenge Ausschließlichkeit, durch eine Intoleranz ab, wie sie sonst nur die alttestamentliche Frömmigkeit und, als ihr Abkömmling, der Islam kennt. Unter den Religionen der römischen Kaiserzeit fiel das Christentum durch seine unerhörte Intoleranz unliebsam auf. Und heute: die indischen Religionen mit ihrer Fülle der Inkarnationen, der Mahayanabuddhismus sind tolerant, die Mystik vollends legt nirgends harte Scheidelinien.[1]) Dem Islam gegenüber, den man in Hinsicht auf seine Intoleranz dem Christentum zur Seite stellen muß, greift dann eine zweite Unterscheidung Platz. Im Islam ist das Wahrheitsbewußtsein durchaus formal-gesetzlich begründet: der Offenbarungsanspruch des Visionärs Mohammed trägt alles andere. Im Christentum ist das Absolutheitsbewußtsein inhaltlich begründet: Gott hat in Jesus Christus gerichtet, Versöhnung und neues Leben bereitet.[2]) Troeltsch hat das so weit richtig gesehen, daß er erklärt: das Absolutheitsbewußtsein Jesu und des Evangeliums gilt im Grunde der Sache, d. h. dem Reiche Gottes. Nur möchte Troeltsch idealistisch,

---

[1]) Vgl. E. Brunner, Religionsphilosophie, 1926, S. 71.

[2]) Dem entspricht auch der Unterschied zwischen der Beziehung des Christen zu Christus und der Beziehung des Mohammedaners zu Mohammed. Vergleiche dazu Heinrich Frick, Ghazalis Selbstbiographie 1919, S. 79f. 82. „Bei Augustin handelt es sich um eine religiöse Beziehung zu einer gegenwärtigen, lebendigen Kraft, bei Ghazali um die Anerkennung des längst gestorbenen Propheten als des Gesandten Gottes; für Augustin bedeutet Christus den Weg, den man jederzeit beschreiten kann, für Ghazali ist Mohammed wesentlich Autorität, die für die Wahrheit dessen, was sie verkündet, bürgt, allenfalls noch Vorbild für den Wandel seiner Gläubigen. Darüber hinaus kommt er nicht. Der höchste Grad geistigen Anschlusses an Mohammed, zu dem Ghazali fähig ist, besteht in dem Vertrauen, das er unter dem Eindruck der Lauterkeit des Propheten auf dessen Verkündigung glaubt setzen zu dürfen."

wie Fichte und Hegel, die Sache von der einmaligen Person und Geschichte Jesu ablösen können: die „Übertragung" des Absolutheitsgedankens vom Reiche auf Jesus versteht er zwar psychologisch, lehnt er aber theologisch ab. Damit wird aber das eigentlich Bezeichnende des neutestamentlichen Glaubens zerstört. Wernle hat in Jesu Verkündigung die ruhenden Wahrheiten und das Moment des Aktuellen unterschieden. Das war schon ein Fortschritt innerhalb des liberalen Verständnisses Jesu. In Wahrheit muß man noch weiter gehen: nichts in Jesu Verkündigung, nichts an der Reichspredigt ist „ruhend" und zeitlos gültig, alles ist durchdrungen von höchstem Bewußtsein um die Stunde, um das Jetzt und Hier, um den Tag des Heils, der da ist, indem Jesus da ist. Man kann die Reich-Gottes-Verkündigung des Evangeliums nicht als Idee von dem Königsanspruch Jesu, man kann die Versöhnung nicht als Idee von dem „einmal" seines Todesopfers loslösen. Die Intoleranz des Christentums hängt daran, daß es sich bewußt ist, Gehorsam gegen die Freiheit Gottes zu sein, der nicht durch eine Versöhnungs*idee* seinen Frieden mit der Menschheit macht, sondern allein in der nie zu erdenkenden, all unser Postulieren der Allgegenwart des rettenden Gottes niederschlagenden Einmaligkeit der Geschichte Jesu.

Das *Recht* dieser Gewißheit haben wir hiermit nicht begründet. Wir haben bisher nur, in der Abwehr, phänomenologisch gezeigt, daß das Christentum aus der Analogie sonstiger Absolutheitsansprüche der Religionen so scharf heraustritt, daß die vorhandene Analogie kein wissenschaftliches Recht gibt, über den christlichen Anspruch von vornherein zur Tagesordnung überzugehen. Er bedarf durchaus einer Behandlung für sich — er ist in seiner herben Besonderheit wahrhaftig eine Wirklichkeit, die auch den neutralen Religionsforscher einigermaßen aufregen sollte.

So viel zur Besinnung gegenüber der Theorie der individuellen Lebensformen.

b) Aber auch der Theorie des Evolutionismus kann die christliche Theologie keinen Schritt weichen. Die Theologie schließt gewiß den Entwicklungsgedanken nicht aus. Es gilt aber, seinen Sinn und seine Geltung deutlich festzulegen. Er bedeutet zunächst

einfach,[1]) daß die Veränderungen der Religionen eine innere Bewegung darstellen, deren Gründe wir aufsuchen können; daß also Zusammenhänge bestehen. Ob die Bewegung Entartung oder Fortschritt bedeutet, bleibt bei diesem allgemeinsten Gebrauch des Begriffs „Entwicklung" noch offen — zunächst soll nur ein Zusammenhang der Veränderungen ausgedrückt werden. Darüber hinaus wird der Entwicklungsgedanke in der Religionshistorie dann spezieller verwendet als Ausdruck für die Erkenntnis, daß „das sehr verwickelte und aus voneinander sehr verschiedenen oder analogen Entwicklungslinien zusammengesetzte Gebilde der Religionsgeschichte" „im großen und ganzen" „als ein Gang von niedrigeren zu höheren Stufen" erscheint. Entwicklung ist Fortschritt. Die Theologie wird den Entwicklungsgedanken auch in diesem zweiten Sinne nicht einfach ablehnen können. Das Fortschreiten der Kulturgeschichte wirkt auch in die religiöse Welt hinein. Der Übergang vom Kollektivismus zur Selbsterfassung des Einzelnen bedeutet einen Fortschritt auch innerhalb der Religionsgeschichte. Die Bereicherung und Vertiefung der sittlichen Beziehungen hat Einfluß auf den Gottes- und Heilsgedanken. Aber keinesfalls ist der Begriff der Entwicklung im Sinne des Fortschrittes ausreichend, die Bewegung der Religionsgeschichte zu fassen. Es waltet in ihr auch ein Gesetz der Entartung. Und die Entartung findet sich nicht nur neben dem Fortschreiten, sondern beides gehört wesentlich zusammen: indem die Religionsgeschichte sich auf Christus hinentwickelt, entwickelt sie sich zugleich von ihm fort. „Alle Annäherung bedeutet zugleich eine Entfernung."[2])

---

[1]) Tiele-Söderblom, Kompendium S. 9.

[2]) Vgl. die ausgezeichneten Sätze E. Brunners, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, 1926, S. 66f. „In gewisser Weise steht der christliche Glaube den primitiven Religionen näher als jeder der ‚höher' entwickelten." „Hier (bei dem Primitiven) wohnt ... allem Religiösen eine ‚numinose Realität', ein furchtbarer Wirklichkeitsernst inne, der im Lauf der Höherentwicklung immer mehr verdünnt wird." „Indem die Götter — in der Entwicklung der Göttervorstellungen — aus ihrer sinnlichen Beschränktheit herausgehoben werden ..., werden sie auch ferner und unwirklicher." „Vergeistigung ist Entfernung von der Offenbarungsrealität der göttlich-anderen, fremden Welt, Übergang zum rationalen Immanenzbewußtsein."

Der Übergang von der Naturreligion zur sittlichen muß als ein Fortschritt gelten — aber zugleich ist erst auf dem Boden der sittlichen Religion die furchtbarste Entstellung des Gottesdienstes im Moralismus möglich. Das heißt aber: der Fortschritt ist zweideutig. Die Religionsgeschichte führt zu wirklicher Vertiefung des Gottesbewußtseins, aber auch die Entstellung wird dadurch tiefer. Das große Entweder-Oder wahrhaftigen oder verkehrten Gottesverhältnisses ist auf allen Stufen gegenwärtig.

Von da aus ergibt sich, warum die Theologie nicht ohne Preisgabe des Evangeliums mit dem Evolutionismus Frieden schließen kann. Auf zwei Punkte kommt es an. Zuerst: der Entwicklungsgedanke, wie Troeltsch ihn vertritt, spielt mit der Möglichkeit einer Überbietung der religiösen Gedanken und Kräfte des Christentums. Nun deutet auch das Neue Testament an, daß der Heilige Geist über die Verkündigung des geschichtlichen Jesus hinaus Neues lehrt. Der Geist wird die Kirche in die ganze Wahrheit einführen (Joh. 16, 13). Das gilt zunächst und in besonderem Sinne für das Verhältnis des apostolischen Evangeliums zu der Botschaft Jesu, aber es darf dann weiter auf die Geistesgeschichte der Kirche überhaupt bezogen werden. Es gibt Wahrheit, die dem Urchristentum noch nicht geschenkt war, und es gibt Wahrheit, die auf uns noch wartet. Aber alle diese, erst im Laufe der Geschichte sich erschließende Wahrheit ist doch Wahrheit Jesu (Joh. 16, 13. 15), d. h. sie bedeutet fortgehende Erschließung und neue Bewährung des in ihm ein für alle Male gesetzten Gottesverhältnisses. Um das Gottesverhältnis nämlich geht es im Neuen Testamente. Glaube an das Evangelium bedeutet die Gewißheit, daß in Christus das Gottesverhältnis der Menschheit zur Klarheit und Krisis gekommen ist. Es hat seine Enthüllung und seine Entscheidung von Gott her gefunden. Enthüllung und Entscheidung — die Gewißheit um dieses beides widersetzt sich notwendig jedem Gedanken an Überbietbarkeit. Die Enthüllung der menschlichen Religion verträgt keinen Komparativ, keinen Superlativ, sondern nur den einfachen Positiv — Gottes Gericht über die Frömmigkeit des Menschen ist etwas Totales. Und die Entscheidung Gottes, mit der er das von der Menschheit verkehrte Verhältnis wendet und so neu begründet, ist ein Ganzes. Gott

kann nicht völliger richten, als daß er eben richtet, und er kann nicht völliger begnaden, als daß er eben vergibt. Nun ist die ganze Wahrheit zwischen Gott und dem Menschen offenbar. Den Gedanken einer Überbietbarkeit des Evangeliums kann man nur dann erwägen, wenn man im Neuen Testamente, seinem eigenen Zeugnis zuwider, nicht die Botschaft von einer Entscheidung Gottes, sondern eine neue Stufe in der Entwicklung des Gottesbewußtseins sieht. Auf ein Verhältnis, das durch Krisis zur Wende und Neubegründung kommt, ist der Begriff der Entwicklung unanwendbar.[1]) Die Idee der Versöhnung, das Verständnis für sie kann sich entwickeln, aber die Versöhnung selber ist Akt — sie geschieht, wie das Neue Testament so oft sagt, „einmal". Was es sonst in der Welt an Versöhnung gab, verhält sich daher zu der in Christo geschehenen nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes über das Alte nicht wie Bruchstück zum Ganzen, Vorstufe zum Höheren (das wäre eine entwicklungsgeschichtliche Kategorie), sondern wie ein „Schatten" oder Weissagung zur Wirklichkeit. Wo man von Weissagung und Erfüllung, von Schatten und Wesen redet, da ist für den Entwicklungsgedanken kein Raum, weder nach rückwärts noch nach vorwärts. Auch das Evangelium weiß von Überbietung des Glaubens an Christus — durch seine Parusie. Wo bei den Evolutionisten die Fernen der kommenden Geschichte stehen, da hat das Evangelium die Eschatologie. Die Vollendung und das Gegenwärtige verhalten sich aber nicht wie zwei Stufen eines Entwicklungsganges.

Das Christentum zeugt von dem in Christus begründeten Gottesverhältnis. Insofern seine Gedanken Zeugnis von dem Gottesverhältnis in Christus sind, nehmen sie an seiner Endgültigkeit teil. Insofern sie aber alle und zu jeder Zeit in ihrer Gestalt durch die menschliche Geistesgeschichte bedingt und ihr eingegliedert

[1]) Das hat C. Stange zuerst betont. Vgl. schon seinen Grundriß der Religionsphilosophie, 1907. In seiner Art hat auch Troeltsch der Unvereinbarkeit des Versöhnungsglaubens und des Entwicklungsgedankens Zeugnis gegeben, indem er gegen den Glauben an die Erlösung durch Christi stellvertretenden Sühnetod einwandte: „Dazu stehen wir zu stark unter dem Eindruck der Kontinuierlichkeit und Einheitlichkeit des gesamten Weltgeschehens." (Glaubenslehre, 1925, S. 353.) Wir stehen hier also wirklich an dem entscheidenden Punkte.

sind, können sie überholt, überboten werden. Man kann diese beiden Sätze nicht auf die Gedanken des Christentums verteilen, denn alle werden von jedem der Sätze zugleich betroffen. Indem die Dogmatik ihrer Zeit wirklich die Wahrheit vermittelt, vergeht sie — und umgekehrt: sie, die vergehende, hat eben als solche die volle Autorität für die Stunde, wenn sie aus der Wahrheit ist.

Nicht von der Absolutheit Jesu, sondern von der Absolutheit Christi reden wir, um scharf zu bezeichnen, um was es geht. „Der relative Charakter der geschichtlichen Erscheinung Jesu wird dadurch gar nicht berührt, daß die Schicksalsaussage gemacht wird, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (K. Heim). Als der Christus Gottes, d. h. der in dem es Gott gefallen hat, mit der Menschheit zu handeln, ist er „absolut“ — nicht sein Weltbild, nicht seine einzelnen ethischen Weisungen nehmen wir gesetzlich absolut, er als der mit uns Handelnde ist Gottes letztes Wort (Hebr. 1, 1). Es dient vielleicht der Klarheit, wenn wir den Ausdruck „Absolutheit“ überhaupt preisgeben. Er entstammt der idealistischen Philosophie und drückt die Realisierung des Begriffs der Religion im Christentum aus, wie wir schon im ersten Vortrage sahen. Was mit ihm Richtiges gesagt ist, drücken wir besser aus, indem wir sagen: in Christus wird die ganze Religionsgeschichte erfüllt. Der Begriff der Absolutheit hat das Mißliche an sich, daß er mit der ganz uneschatologischen Geschichtsphilosophie des Idealismus unlöslich zusammenhängt. Das Heilsbewußtsein des Neuen Testamentes ist Bewußtsein um die Endgültigkeit und um die Vorläufigkeit in einem. Die „Absolutheit“ und das Warten der Christen auf die Offenbarung Gottes klingen nicht zusammen. Das Endgültigkeits-Bewußtsein der Gemeinde ist von dem der idealistischen Philosophie wesentlich unterschieden.

Der Begriff der Absolutheit ist in noch anderer Beziehung mit Assoziationen belastet — und damit kommen wir zu dem zweiten Punkte, an dem die Unmöglichkeit für das Christentum, sich dem evolutionistischen Geschichtsbilde einfügen zu lassen, hervortritt. Absolutheit — das Absolute faßt alle in der Entwicklung erklungenen Motive in sich zusammen, selber das Ende der Reihe, zugleich ihr letztes Glied. Alle früheren Gestalten kommen als ein „Noch nicht“

des Absoluten zu stehen. Nun ist gewiß die „Erfüllung“ in der Hegelschen Geschichtsphilosophie zugleich Aufhebung. Der Fortschritt ist keineswegs geradlinig, sondern dialektisch gebrochen. Aber hier gilt es scharf zu scheiden. Die dialektische Bewegung bleibt doch innerhalb der Idee selbst, wird von ihr umgriffen, ist ihre eigene, notwendige Geschichte. Der Fall kann hier kein wirklicher Fall sein, vom Zorne Gottes über das Heidentum und seine Religion kann nur symbolisch geredet werden, und die „Aufhebung“ ist vielleicht „Krisis“, aber kein echtes Gericht. Das bedeutet einen scharfen Unterschied. Allerdings weiß auch das Evangelium von einem teleologischen Zusammenhange zwischen Christus und der Wirklichkeit der Menschheitsreligion vor ihm: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“ (Röm. 11, 32). Ohne die negative „Vorbereitung“ in Israel und im Heidentum kein Evangelium. Aber man kann hierbei den dialektischen Weg wohl nach rückwärts gehen, jedoch nicht nach vorwärts. D. h. man kann sagen: in der Offenbarung in Christo ist auch das Gesetz und das Heidentum beschlossen, vorausgesetzt, weil aufgehoben. Aber es ist unmöglich zu sagen: das Gesetz trägt schon das Evangelium in sich, das Heidentum vollendet sich in das Evangelium hinein. Das Neue Testament sieht hier den klaren Bruch. Das Heidentum als Gottesverhältnis steht unter dem Zorne Gottes. Das Evangelium bezeugt eingreifende Tat Gottes. Und nur auf Grund dieser Tat Gottes, die kein Gesetz der Geschichte, über das wir erkennend verfügen könnten, darstellt, sondern wahrhaft einmaliger, einsamer Akt ist, kann man von hintennach doch sagen: alle Lüge der Religion ist schon auf dem Wege zur Wahrheit, alles Heidentum auf dem Wege zu Christus — nicht kraft einer immanenten Fruchtbarkeit, nicht nach einem geschichtsphilosophisch zu behauptenden Gesetze schöpferischer Entwicklung, sondern kraft der einmaligen rettenden Erbarmungstat Gottes.

Der Übergang innerhalb der „Entwicklung“, und mag sie noch so dialektisch gebrochen sein, ist in alle Wege etwas schlechthin anderes als der Übergang von der „Offenbarung des Zornes Gottes“ in die „Offenbarung seiner Gerechtigkeit“ (Röm. 1, 17. 18). Das Heidentum in seiner religiös-sittlichen Wirklichkeit ist nach dem Neuen

Testamente Offenbarung des Zornes Gottes — als Verkehrung des Gottesverhältnisses. Es mag ausdrücklich gesagt sein, daß hier von dem Heidentum, nicht von dem Schicksal der einzelnen Menschen geredet wird. Das Evangelium macht keine Aussage über das ewige Schicksal der Heiden. Der pietistische Gedanke von der Verlorenheit aller Heiden, welche die Mission nicht erreicht, ist im Evangelium nicht begründet. Was Gott mit den Heiden vorhat, wissen wir nicht. Die Mission braucht keine Theorie von der Verlorenheit der Heiden, um ernstlich zu arbeiten. Sie bedarf keines anderen Motives als dessen, daß Gottes Gericht und Vergeben in Christus die Wahrheit für alle ist, die den Trug und Traum zerstören soll. Das letzte Motiv der Mission ist nicht die Not der Menschen in dem Sinne, daß sie ohne unseren Dienst ewig verloren wären, sondern die Wahrheit Gottes, ihr Anspruch auf alle, ihre befreiende Bedeutung für alle. —

Wir haben gesehen: das Evangelium leidet es nicht, der Theorie der individuellen Lebensformen oder dem Entwicklungsgedanken eingeordnet zu werden. Jeder Versuch dieser Art zerbricht den eigentlichen Anspruch, das Selbstbewußtsein des Evangeliums, seinen Sinn als Zeugnis von dem über alle Religionsgeschichte entscheidenden Akte Gottes in Jesus Christus dem Gekreuzigten.

Dann aber ist der Kampf mit dem „religionsgeschichtlichen" Denken unabwendbar. Wir müssen diesem gegenüber das Recht des im Evangelium beschlossenen Missionsgedankens begründen und damit der modernen Idee der Religionsgeschichte ihr Recht zerstören. So nur hat die Mission ein gutes Gewissen. Aber welcher Art soll unsere Begründung sein? Es bedarf einer eingehenden grundsätzlichen Besinnung.

Für die neutestamentliche Begründung der Mission, die wir zum Vorbilde nehmen müssen, ist zweierlei bezeichnend. Einmal: die Gewißheit der Sendung ist eine unmittelbare, unbedingte: „Es ist in keinem andern Heil", „Ich bin ein Schuldner der Griechen und der Ungriechen, der Weisen und der Unweisen." Sie beruht nicht erst auf einer Vergleichung des Wertes der Religionen an einem objektiven Maßstabe, sondern ist im Glauben an Christus

ohne weiteres beschlossen. Sie gründet sich vollends nicht erst auf die Tatsachen der Missionsgeschichte, sie steht fest vor allen Missionserfolgen und ist daher auch unabhängig von den Mißerfolgen. Durch das dunkle Rätsel von Israels Unglauben wird Paulus nicht einen Augenblick irre daran, daß Jesus Israels Christus, der Herr über alle ist, dem jedes Knie sich einst beugen muß. Die Gewißheit um die Universalität der Sendung ist kein irgendwie rationaler Schluß, sondern ein Urteil des Glaubens. Andererseits aber wird dieses Urteil in konkreter Betrachtung des Heidentums und Judentums „erfüllt" (Röm. 1—3). Das ist gewiß alles andere als „Religionsvergleichung", es ist ein Aufdecken existentieller Verhältnisse, die erst von Christus her gesehen werden können. Von ihm aus sollen sie dann aber auch gesehen und zum Bewußtsein gebracht werden — der Weg des Juden oder Heiden zu Christus, obgleich immer das Wunder Gottes, ist kein sinnloser Sprung, kein „irrationales" Schicksal, sondern ein wirklicher Schritt, innerer Notwendigkeit voll, die sich im Schreiten erschließt. Da die Mission von dem Bewußtsein um diese innere Notwendigkeit lebt, gibt Paulus der Missionar die Ansätze zu einer Theologie der Religionsgeschichte als einer Geschichte auf Christus hin.

Aus diesem neutestamentlichen Befunde folgt für uns, daß zwei entgegengesetzte Wege ungangbar sind: einmal die empirische Begründung der Sendungsgewißheit aus der Religionsgeschichte, durch objektive Religionsvergleichung; sodann aber auch die bloße Behauptung des Anspruches unter Verzicht auf eine wirkliche Auseinandersetzung des Evangeliums mit den Religionen.

1. Alle Sätze über das Recht des Evangeliums wider die Religionen sind ein Schreiten auf der inneren Linie der christlichen Überzeugung. Es gibt keinen Maßstab für die Vergleichung der Religionen, der außerhalb Christi selber läge. Man könnte ja daran denken zu zeigen, etwa daß das Evangelium der Wirklichkeit des ganzen Lebens mehr gerecht werde als der Buddhismus oder die Mystik; oder daß es den größten Reichtum lebendiger Spannung einschließe; oder daß es die vollendet persönliche Religion sei; oder daß es das Sittliche unvergleichlich tief in das Herz der Religion mithineinnehme und dergleichen mehr.

Aber man darf nicht vergessen, daß man dabei lauter Maßstäbe verwendet, die Gehalt und Gültigkeit heimlich zu Lehen haben von dem Glauben an Jesus Christus — tragen sie diesen oder werden sie nicht vielmehr von ihm getragen? Der Hinweis auf die Wirklichkeit hat ohne Frage große Bedeutung. Es läßt sich klar machen, daß die Wirklichkeit seines Lebens den Menschen vorandrängt, zu Christus hin, daß es wahr ist: „Wir als Christen sind es allein, die wirklich zum ganzen Leben ohne Umschweife Ja sagen,“[1]) zur Schuld wie zum Schicksal, zum Tode wie zum Leben, zum Leben wie zum Tode usw. Aber jenes „Vorandrängen“ ist jedenfalls nicht psychologisch an der Wirklichkeit unseres Seelenlebens abzulesen. Unzählige beruhigten sich dort, wo Luther in die furchtbarste Unruhe kam und weitergedrängt wurde. Es gibt für den Katholiken und für den Evangelischen kein gemeinsames Urteil darüber, welches denn nun die „Wirklichkeit“ unseres Lebens vor Gott sei. Die Wirklichkeit als solche anerkennen, das ist immer schon Gehorsam gegen den Anspruch des Wortes Gottes, das uns, über und wider all unser Erkennen, zeigt, was die Wirklichkeit ist. Wir können also keine Missionsapologetik treiben, die von dem Begriffe der Wirklichkeit als Zugestandenem ausginge und nun zeigte, daß allein der Glaube an Christus ganzer Gehorsam gegen die Wirklichkeit ist. In Wahrheit gehen wir mit solchen Erwägungen nur auf der inneren Linie der Bibel selber. Für den Draußenstehenden haben sie also nicht die Bedeutung, ihm einen rationalen Grund neben dem Anspruche Jesu zu bieten, von dem aus er diesen Anspruch verstehen und messen kann — sondern sie sind selber nur eine Form, in der der Anspruch ergeht. Nicht die Wirklichkeit ist Maßstab für Christus, sondern Christus Maßstab für das, was Wirklichkeit ist. Ebenso versagt eine Apologetik, die sich auf den Nachweis der einzigartigen Spannungshöhe in der christlichen Erfassung der Wirklichkeit gründen wollte. Wenn der Begriff der Spannungshöhe nicht etwa nur vitalistisch gemeint ist, dann kann er allein die umfassende Offenheit für das Wirkliche und seine ganze Polarität ausdrücken wollen. Damit werden wir aber auf die letzten Erwägungen zurückgeführt. „Was ist Wirklichkeit?“

---

[1]) K. Holl, Christliche Reden, 1926, S. 16.

Und wie kommen wir dazu, das Persönliche dem Unpersönlichen, die sittliche Religion der mystischen überzuordnen? Heinrich Scholz hat durchaus recht, wenn er sagt: Um die sittlich geschichtliche Religion der mystischen überzuordnen, muß man schon immer von der Höherwertigkeit des ethisch orientierten Erfahrungsbegriffes gegenüber dem mystischen überzeugt sein. Zwischen den Erfahrungen des großen Mystikers und denen des sittlich ringenden Menschen ist eine Abstufung nicht möglich.[1]) Das Bekenntnis zum Persönlichen ist kein neutraler, unumstrittener Boden, so selbstverständlich das uns Kindern der europäischen Kultur auch erscheint. Die Überordnung des Persönlichen und Sittlichen über das Mystische oder Magische ist im Grunde nur von dem Glauben an Christus her begreiflich. Nicht so steht es, daß eine vorausgegebene Unbedingtheit des Sittlichen und die immanente Strenge des Gewissens geeignet wären, den Anspruch Jesu zu begründen; sondern umgekehrt: im Glauben an Christus gewinnt das Sittliche unbedingten Ernst. Es trägt also auch „apologetisch" gar nichts aus, wenn man bekennt: „Allein in der Gemeinde Jesu, in keiner anderen Religion, gibt es ein versöhntes Gewissen, Frieden mit Gott, allein das Evangelium stillt den Bedarf des Menschen ganz." Christus weckt ja den Bedarf erst, den er stillt. Er führt ja erst aus dem Frieden, den wir uns selber nehmen, in jenen Kampf, den sein Versöhnen zum Frieden bringt. Der Hinweis darauf, daß allein bei Christus Friede eines versöhnten Gewissens zu finden sei, besitzt also nur für den Eindruckskraft, der schon den christlichen Gottesgedanken, aus dem die Furcht und die Verzweiflung des Gewissens stammt, bejaht. Alle diese Gedanken haben wohl als Formen der Verkündigung, des Anspruchs an die Menschen, des Aufrufs zur Entscheidung ihr Recht, aber niemals in der entscheidungslosen Sphäre apologetischen Nachweises vor einem neutralen Gerichtshofe. Einen solchen neutralen Gerichtshof der Religionsvergleichung gibt es nicht. Die Wahrheit des Evangeliums wird wohl nur in sittlicher Erfahrung erkannt, aber nicht an ihr derart, daß die sittlichen Normen und Erlebnisse an sich gültige Maßstäbe für die Wahrheit des Evangeliums wären. Christus wird

---

[1]) Religionsphilosophie, 1. Aufl., S. 314 ff.

gewiß in der Lebensnot und ihrer Stillung erkannt, aber nicht an ihr als einem vorgegebenen Maßstabe. Er selber ist Maßstab für das, was Not, und für das, was Stillung ist. Daher können die apologetisch gemeinten Sätze, daß das Evangelium den Anspruch auf alle Menschen habe, weil es allen religiösen Bedarf stille, auf den Draußenstehenden nur als Tautologie wirken. In der Tat, sie sind Ausdruck des Glaubens, Ausdruck des Anspruchs, nicht seine Begründung.

Ein religionsgeschichtlicher Beweis für das Recht der christlichen Sendungsgewißheit ist unmöglich. Die Stufenleitern der Religionen, wie abendländische religionsgeschichtliche Theologen sie aufstellen, erscheinen ihnen vielleicht als weithin „objektiv“ begründet. Aber „der Hindu hält uns auf Grund der Vedantaphilosophie eine ebenso durchgeführte andere Religionsskala entgegen, die im Brahmanismus gipfelt und bei der auch das Christentum nur als unreife Vorstufe des Brahmanismus erscheint“. Die Vielheit der Einzelseelen ist im Christentum noch nicht überwunden, wenn auch die vielen Götter der niederen Stufen in einen zusammengeschmolzen werden. Erst auf der höchsten Stufe hört das gegenständliche Verhältnis zu Gott auf. Gott und Seele fließen zusammen.[1]) Man sieht: die Philosophie der Religionsgeschichte ist nicht ein neutraler Boden jenseits des Kampfes- und Entscheidungsgebietes, sondern selber Kampfgebiet, in das der Kampf, den die Mission führt, tief hineinreicht.

Aber es gäbe vielleicht eine andere Möglichkeit religionsgeschichtlichen Beweises. Bisher zeigten wir auf, wie er in seinen idealistischen Möglichkeiten versagt; der Versuch, als Maßstäbe allgemeine Ideen zu verwenden wie die Wirklichkeit des Lebens, das Persönliche, das Sittliche usw., kann nicht gelingen, weil alle diese Ideen selber schon vom Evangelium bestimmte Voraussetzungen darstellen. Nun könnte der Beweis aber rein empirisch verlaufen. Man könnte die Religionsgeschichte biologisch betrachten und die Lebenskraft oder -unkraft der einzelnen Religionen ins Auge fassen. Ergeben sich da nicht klare Sätze?

---

[1]) K. Heim, Glaube und Leben, S. 427; vgl. auch 424ff.

Eine Religion kann versagen entweder so, daß sie im Fortschritte der Kulturgeschichte eines Landes den neuen Problemen nicht mehr gewachsen ist, den Zusammenhang mit dem Leben verliert und verdorrt; oder so, daß sie im Zusammenstoßen mit einer fremden, von außen eindringenden Religion unterliegt und die Herrschaft über die Herzen und Geister einbüßt.

Nun bedeutet es selbstverständlich das Urteil über eine Religion, wenn sie mit einer Stammesart oder Wirtschaftsform so verbunden ist, daß sie politische oder wirtschaftliche Umwälzungen nicht überlebt. Die Tatsache, daß der Konfuzianismus den neuen Fragen Ostasiens nicht mehr gewachsen ist, wiegt schwer.[1]) Es gibt ein Gericht des Lebens an der Welt der Ideen, auch in der Religionsgeschichte. Aber ist dieses Gericht eindeutig? Spricht es immer gegen die bestimmte Religion — und nicht vielleicht gerade gegen die Kultur, an der sie stirbt, gegen das „Leben", dem sie nicht mehr gewachsen ist? Das biologische Versagen einer Religion, das Sterben einer Religion an einer Kultur ist kein Maßstab. Es könnte sein, daß auch das Christentum als religiöse Möglichkeit an gewissen Zukunftsentwicklungen der Kultur stürbe. Die Kultur und das „Leben" unterliegen selber Gesetzen der Sünde und des Todes. Zur biologischen Deutung der Religionsgeschichte hätten wir den Mut nur dann, wenn wir naturalistisch den Todescharakter menschlicher und völkischer Lebendigkeit vergäßen, also Lebendigkeit und Leben verwechselten. Die Lebendigkeit ist durch und durch

[1]) Vgl. K. Heim, Das Missionsproblem in den Kulturländern Ostasiens. Glaube und Leben, S. 653ff. Da wird gezeigt, wie die alte Volksreligion trotz ihrer zähen Lebenskraft in China und Japan eine absterbende Religion ist, wie der Konfuzianismus in der heutigen Krisis, die durch die Industrialisierung über den fernen Osten gekommen ist, versagt, wie auch der nördliche Buddhismus, in dem sich die Religionskräfte des Ostens sammeln, vor den großen praktischen Gegenwartsaufgaben versagen muß. — Ich finde diese Gedanken freilich gegenüber der Amida-Buddha-Religion, auf die Heim doch auch eingeht, dürftig. Sie mögen auf den Zen-Buddhismus passen, aber schwerlich auf den Laien-Buddhismus der Shinshu. Warum sollten dort nicht Anpassungen und Entwicklungen möglich sein, die wir heute noch nicht ahnen? Der nördliche Buddhismus ist doch auch durch eine mächtige Umwandlung entstanden. — Die feine Schilderung der Geisteslage in Ostasien hat ihren hohen Wert. Nur darf man sich nicht über den *relativen* Charakter solcher Begründung für die Notwendigkeit der christlichen Mission täuschen.

zweideutig. Der Satan „lebt“ auch. So kann auch eine Religion des Truges sich gesund behaupten, ihre Anhänger befriedigen, eine bestimmte nicht wertlose Kultur erhalten helfen.

Ebensowenig führt uns die Beobachtung des Kampfes der Religionen zum Ziele. Gewiß liegt auch in dem Versuche, den Wert der Religionen an den Ausgängen ihrer Kämpfe miteinander abzulesen, ein Wahrheitsmoment. Es gibt geschichtliche Zusammenstöße, deren Ausgang unmittelbar als Beweis des Geistes und der Kraft über den Gegner gedeutet werden darf. Die Siegeskraft einer Religion über die andere stellt unter allen Umständen die Frage nach dem Wertverhältnis. Aber beantwortet sie diese auch immer ohne weiteres? Ein geschichtlicher Sieg ist nie eindeutig, auch ein geistiger Sieg nicht. Zuerst: welche Siege sind denn rein geistig? Auch in dem Siege des Christentums über das Heidentum der Antike sind viele Kräfte beieinander, nicht nur die Überwindermacht des Christusglaubens. Aber auch wenn man annähme, daß es rein geistige Siege in der Religionsgeschichte gibt: können nicht auch dämonische Mächte des Truges siegen? Solange wir an die Macht des Antichristen glauben, die Menschheit zu verführen, müssen wir auf den Versuch, das Wertverhältnis der Religion an ihrer Kampf- und Missionsgeschichte abzulesen, völlig verzichten. Man darf also nicht einfach sagen, daß die Mission die wahre Religionsvergleichung sei (G. Warneck). Auch die Missionsgeschichte ist ein Stück Geschichte mit aller seiner Zweideutigkeit. Sie kann nicht mit dem Blicke des biologischen Empirikers, sie darf nur mit dem Auge des Glaubens gelesen werden.[1] Der Glaube aber muß sich immer wieder als ein Dennoch gegenüber den Rätseln der Missionsgeschichte,

---

[1]) Daher habe ich gegen die Sätze von Julius Richter, Pr. R. E. Bd. 24, S. 169, 43ff., schwere Bedenken. „Der Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein, muß ebenso theoretisch wie praktisch geführt werden. Die Christenheit ist um den Beweis für diese für ihren eigenen Glaubensstand wichtige These auf die weltweite Arbeit der Mission angewiesen. J e d e r d u r c h s c h l a g e n d e M i s s i o n s e r f o l g i s t e i n F a k t u m m e h r f ü r d i e s e B e w e i s f ü h r u n g. Erst mit der Durchführung der Missionsarbeit an allen Völkern kommt der Beweis zu seiner Vollendung.“ Und der „durchschlagende Missionserfolg“ des Islam? Soll der empirische Universalismus die Absolutheit beweisen, statt daß die Gewißheit um diese den künftigen Universalismus — den eschatologischen — verbürgt?

den verschlossenen Türen, dem glänzenden Missionszuge des Islam und Mahayanabuddhismus behaupten.

Vollends aber: selbst wenn die Kampfes- und Missionsgeschichte der Religionen eindeutige Ergebnisse brächte, so würden diese immer nur die relative Überlegenheit des Christentums über seine bisherigen Konkurrenten erweisen, aber niemals seinen unbedingten Missionsanspruch, niemals den Gegensatz von Heidentum und Offenbarung Gottes, der für das Wahrheitsbewußtsein des Glaubens an das Evangelium bezeichnend ist. Der Blick in die Religionsgeschichte erlaubt keine unbedingten Urteile, keine ausschließenden Scheidungen. Die Religion der Offenbarung wird als solche nicht durch geschichtlichen Beweis erkannt. Auch der religionsgeschichtliche Beweis bleibt in der Ebene des Historismus. Er kann daher, soweit er überhaupt zu führen ist, wohl fides humana, um mit der alten Dogmatik zu sprechen, begründen, aber nicht fides divina, d. h. wohl ein günstiges allgemeines Vorurteil für den geschichtlichen Wert und die Lebenskraft des Christentums, aber keine Gewißheit um die Offenbarung Gottes.[1] Diese wird nur der Entscheidung des Glaubens geschenkt.

2. Aber diese Entscheidung ist sich ihrer inneren Notwendigkeit bewußt und kann daher gar nicht anders als sich in konkreter Kritik der Religionsgeschichte, als klares Aufeinander-Beziehen des Evangeliums und der Religionen ausdrücken. Es ist wahr: der Heilige Geist allein überführt und bekehrt vom Heidentum zu Christus — und der Heilige Geist ist etwas anderes als ein rationaler Maßstab oder eine allgemeine Idee oder ein religiös-sittliches Apriori inhaltlicher Art. Aber der Geist überführt wahrhaft als Geist, d. h. in heller Erkenntnis des natürlichen Menschentums und seiner Religion in ihrem Gegensatze zu der Offenbarung Gottes, als wirkliche Erleuchtung der religiösen Wege der Menschheit in ihrem Versagen und ihrem verborgenen Hinweis auf die Offenbarung

---

[1]) Das gilt auch für Fr. Heilers (Wesen des Katholizismus, 1. Aufl., S. 130ff.) Versuch, die Werthöhe, Wertfülle des Christentums, seinen Reichtum an religiösen Persönlichkeiten als Beweis für die Absolutheit zu verwerten. Mit Recht sagt K. Heim Gl. u. L. S. 435: das „mag alles ganz richtig sein. Aber mit dem Wahrheitsanspruch der apostolischen Predigt hat es nichts zu tun."

Gottes. Der Geist ist Gericht — er bezeugt sich also in konkretem Urteil über die religiöse Welt ohne Christus, als neues Verständnis ihrer Bewegungen.

So liegt in der grundlegenden Gewißheit des Christen um den Menschheitsanspruch des Evangeliums eine Theologie der Religionsgeschichte beschlossen. Theologie der Religionsgeschichte heißt Vollzug des Glaubens und des in ihm liegenden Urteils über die Menschenwege in konkretem Durchdringen der Religionswelt. Nicht auf die Religionsgeschichte gründet sich der Glaube, aber in ihr wird er vollzogen. Die Theologie der Religionsgeschichte begründet den Glauben nicht empirisch, aber sie macht ihn seiner selbst bewußt und bewährt ihn in der Kritik aller menschlichen Religion. Die Theologie muß also um ihrer selbst willen „religionsvergleichend", religionsgeschichtlich in diesem Sinne werden. Sie muß den Versuch „einer christlich theologischen Deutung" der Religionsgeschichte,[1]) ihrer Bewegung und ihrer Möglichkeiten machen, den Versuch einer Kritik aller Religion vom Evangelium her.[2]) Die „Theologie der Religionsgeschichte" ist das Selbstbewußtsein der missionierenden Christenheit. Sie begleitet den Kampf der Mission, sie ist, wie dieser selber, eine immer neue, unerschöpfliche, weil höchst konkrete Aufgabe.[3])

---

[1]) Brunner, S. 66.

[2]) Die Missionswissenschaft hat natürlich diese Aufgabe längst gesehen und angegriffen. Vgl. Jul. Richter über die „Missionsapologetik" R. E. Bd. 24, S. 168f. und in seiner Evangel. Missionskunde. Vgl. auch die dort genannte Literatur. — Die Theologie der Religionsgeschichte darf aber nicht als „Missionsapologetik" lediglich den Charakter eines Teiles der Missionswissenschaft haben; sie gehört zu der systematischen Theologie als eine ihrer wesentlichen Aufgaben. E. Brunner bringt sie mit Recht in seiner Lehre vom Sinn der Offenbarung.

[3]) Vgl. hierzu und zum folgenden meine Schrift „Evangelium und Leben" 1927, S. 18ff. — Hier gewinnen nun die Tatsachen der Missionsgeschichte, deren falsche apologetische Verwendung wir in den vorigen Abschnitten zurückweisen mußten, ihre Bedeutung; aber nicht die Zahlen und die äußere Tatsache des Erfolges, sondern die innere Geschichte der vom Evangelium Gewonnenen. Wie ihnen in der Berührung mit dem Evangelium die bisherige Religion als Lüge, Traum und Sünde aufging, an welcher Stelle sie den entscheidenden Gegensatz erleben, das will sorglich beachtet sein. Die von uns geforderte Theologie der Religionsgeschichte geht also keineswegs an der konkreten Missionserfahrung vorbei. In einer

Ein solcher Versuch theologischer Deutung der Religionsgeschichte ist nicht nur von der Theologie her zu fordern, sondern sollte auch von seiten der Religionswissenschaft begrüßt werden. Oder wäre das zuviel verlangt? In der Tat, die Anerkennung einer theologischen Religionsgeschichte bedeutet für die moderne Religionswissenschaft angesichts ihrer methodischen Grundsätze eine schwere Zumutung. Ist es noch Wissenschaft, die Religionsgeschichte mit der Voraussetzung des christlichen Offenbarungsglaubens zu deuten versuchen?

Indessen die Dinge liegen nicht ganz so einfach. Die bisherige Behandlung der Religionsgeschichte hatte nur zwei Möglichkeiten. Entweder sie verharrte in einem reinen Positivismus, ohne Urteil, ohne Kritik — eine Stoffzusammenstellung, die als solche von unschätzbarem Werte ist, aber die höhere Aufgabe der Wissenschaft, zu verstehen, einfach beiseite läßt. Oder die Behandlung der Religionsgeschichte ging wirklich auf ein „Verstehen" aus. Es gibt aber kein voraussetzungsloses Verstehen. Alles Verstehen bedeutet ein Beziehen auf Ideen, Werte, Normen. Jede Theorie des Verstehens ist heimlich oder offen von einer Metaphysik, ja von einem bestimmten Gottes- und Lebensgedanken geleitet. Die moderne höhere Psychologie, die sich dem Glauben gegenüber als die neutrale, wahrhaft verstehende Einstellung gibt, ist heimlich auch religiös. Ihre letzte Voraussetzung ist die humanistisch-aufklärerische Bildungsreligion, wie Wilhelm Dilthey sie mit Begeisterung als „Pantheismus" bei Zwingli und den Spiritualisten der Reformationszeit zu finden meinte und gegen die dualistische Enge Luthers und Calvins scharf abgrenzte.

Wer diese Zusammenhänge zwischen der religiösen Voraussetzung und der Theorie des Verstehens einmal gesehen hat, der kann nicht mehr im Namen der „Wissenschaft" Einspruch erheben, wenn die Theologie den Versuch macht, die Gestalten der Geschichte,

---

Bekehrungsgeschichte kann die innere Beziehung einer Religion auf das Evangelium hell aufleuchten. Nur daß es sich dabei nie um „objektive Religionsvergleichung" handelt. Der zum Christentum Hinübergehende mißt in Wahrheit nicht seine bisherige Religion und das Evangelium an einem zur Verfügung stehenden Maßstabe, sondern entscheidet sich für das Evangelium als den neuen Maßstab.

die Personen, die Religionen und ihre Geschichte zu „verstehen“ von ihrer Erkenntnis der Bezogenheit unseres Lebens auf den Gott der Offenbarung aus. Wie neben die Psychologie und Psychanalyse, die wahrhaftig nicht „neutral“ sind, sondern von einer letzten Schätzung des Menschen, des Sittlichen, einem letzten Begriffe des Lebens und seiner Werte geleitet werden, die Seelsorge tritt, mit dem Anspruche, besser zu verstehen (als ob man einen Menschen „verstehen“ könnte, ohne sein Schuldbewußtsein ganz ernst zu nehmen und von der Vergebung zu wissen!) — so tritt neben die Analyse der Religionsgeschichte durch unsere humanistische Aufklärungswissenschaft die Theologie mit dem Anspruche, um das eigentlich zentrale Thema der Geschichte zu wissen, auf das alle einzelnen Gestalten und Bewegungen der Religionsgeschichte zu beziehen sind.

Die moderne Religionswissenschaft kann solche theologische Religionshistorie nicht anerkennen — aber es sind nicht in strengem Sinne wissenschaftliche Gründe, die sie dabei leiten, sondern — religiöse.[1]) Das Verhältnis der theologischen Deutung der Religionsgeschichte zur „wissenschaftlichen“ kann nur ein solches des Kampfes sein. Genau so liegen die Dinge übrigens bei der Erforschung der Geschichte Jesu, überhaupt bei der Auslegung des Neuen Testamentes. Die Forderung einer theologischen Religionshistorie steht neben dem Programm einer vom Glauben geleiteten Geschichtsforschung auf biblischem Boden, neben dem Gedanken der „theologischen Exegese“. Hier wie dort ist von der „Wissenschaft“ nur Verdächtigung und Kampf zu erwarten. Diese Notwendigkeit zu kämpfen, dies Schicksal, in der profanen Wissenschaft immer wieder ein anderes Bild der Dinge vor sich zu haben, ist aber für die Theologie nur heilsam. Es stände wahrscheinlich nicht gut um sie, wenn die Konkurrenz der profanen Wissenschaft sie nicht immer wieder von Kurzschlüssen aufschreckte und vor billigen Zusammenfassungen warnte. Sie lernt im Kampfe selber — nicht *aller* Kampf der Theologie mit der modernen Wissenschaft war einfach der Kampf des Glaubens mit der Welt. Manchmal kämpft

---

[1]) Vgl. E. Brunner a. a. O. S. 66.

in der Theologie auch der Kleinglaube statt des Glaubens, die Gewohnheit statt der Wahrheit. Das darf die Theologie nie vergessen. Erst wenn sie das immer wieder bedacht hat, darf sie wissen, daß das Ringen ihres „Verstehens“ mit dem Verstehen der modernen Religionswissenschaft ein Teil des Ringens der Kirche mit der Welt, ein Teil des Missionskampfes selber sein kann.

In diesem Ringen vermag die Theologie wissenschaftlich-allgemeingültig wenigstens das Negative zu zeigen, daß die evolutionistische Konstruktion der Religionsgeschichte den Tatsachen nicht entspricht und willkürlich ist.[1]) Sie kann und soll weiter durch ihre Arbeit den Eindruck geben, daß von Christus her das Leben, die Mannigfaltigkeit, die Bewegung der Religionen tiefer erfaßt und verstanden wird als in der Religionswissenschaft.[2]) Aber eine empirische Probe, einen allgemeingültigen Beweis für ihre Wahrheit und ihr alleiniges Recht liefert die Theologie der Religionsgeschichte damit noch nicht. Sie bringt es ja keineswegs zu einer durch die Kraft der Zusammenschau, die Vollständigkeit des Bemeisterns der Religionsgeschichte ohne weiteres auch dem Fernstehenden imponierenden Konstruktion. Sie ist nicht etwa imstande, Hegels Philosophie der Religionsgeschichte ein ähnlich geschlossenes und vollständiges Bild entgegenzusetzen. Die Forderung einer Theologie der Religionsgeschichte zeigt einen Weg, der begangen werden muß, kein nahes Ziel, das erreicht werden könnte. Viel zu viele Wacken und Klötze werden liegen bleiben — trotzdem muß die Aufgabe gesehen und angegriffen werden. Den Draußenstehenden kann die Theologie weder durch die Allgemeingültigkeit ihrer Methode noch durch das Schwergewicht ihrer Ergebnisse überführen — sie ist ihm gegenüber vielmehr nur eine der Formen, in der der Anspruch des Evangeliums, der Ruf zum Glauben ergeht. Die Theologie ist nicht über den Glauben und die Theologie der Religionsgeschichte nicht über die Mission. Wartet diese auf die

---

[1]) Brunner, S. 65 unten, 66 oben.

[2]) In diesem Eindruck ergeht an den Beobachter der Theologie der Anspruch des Evangeliums, der zugleich immer die Frage nach dem Verstehen seines eigenen Lebens ist — die Frage, der nur in persönlicher Entscheidung geantwortet werden kann.

Offenbarung ihres Rechtes durch die letzte Erscheinung Christi, wie sollte es für die Theologie einen anderen, früheren Beweis geben?! —

III.

Grundlinien einer christlichen Kritik aller Religion.

Es gilt nunmehr, in einigen Grundlinien anzudeuten, wie die in der zweiten Vorlesung (oben S. 188) gestellte Aufgabe einer theologischen Kritik der Religionsgeschichte vom Evangelium her durchzuführen wäre. Wir müssen versuchen, die Grundbegriffe, in denen die christliche Theologie das Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen ausgedrückt hat, die Zusammenfassung aller außerbiblischen Religionen als „Heidentum" und die Entgegensetzung des Evangeliums als des schlechthinnigen Wunders, im konkreten Durchdringen der Religionswelt zu bewähren.

Man hat mehrfach mit Recht betont, daß das Evangelium zu den Religionen in einem Doppelverhältnis stehe: einerseits läßt sich das Evangelium als „Erfüllung" der in allen Religionen verstreuten Wahrheitsmomente verstehen, andererseits als der Gegensatz der Wahrheit gegen die Lüge.[1]) Darauf leitet uns schon das Neue Testament. Einerseits betont es den Charakter des Evangeliums als „Ärgernis", seinen Gegensatz gegen alle menschliche Religion. Andererseits kleidet es die Botschaft des Evangeliums vielfach in Worte und Begriffe, die dem außerchristlichen religiösen Denken entnommen sind und die Gewißheit ausdrücken, daß durch Christus die Wahrheit in dem Sehnen und Ahnen des Heidentums erfüllt sei. Diesen Gedanken hat dann, vielleicht schon vom Johannesevangelium (1, 4. 5) an, die altkirchliche Apologetik stark betont.

Aber können diese beiden Gedanken überhaupt zusammengedacht werden? Hebt nicht der Begriff der Erfüllung den Ernst des unbedingten Gegensatzes auf? Wie kann man zugleich von Irrtum oder Lüge und von Elementen der Wahrheit reden? Sind Wahrheit und Irrtum nicht je ein Ganzes, Unteilbares, das eine

[1]) Girgensohn, Die Doppelstellung des Christentums zu den Religionen der Menschheit. 1904. Derselbe, Grundriß der Dogmatik, 1924, S. 52ff. — E. Brunner, Die Absolutheit Jesu, 1926, S. 25ff. Religionsphilosophie S. 66ff.

quantitative Unterscheidung nicht leidet? — Das Letzte ist gewiß richtig. Aber wir stellen die Gegenfrage: ist nicht aller Irrtum an der Wahrheit, alle Lüge ein von dem Ganzen gesondertes, verabsolutiertes und dadurch entstelltes Element der Wahrheit? Die Wahrheit ist gewiß Einheit, aber sie ist zugleich Ganzheit, d. h. ein lebendiger Zusammenhang von Wahrheiten, die doch nur in diesem Zusammenhange Wahrheit sind. Ist es so, dann stellt der Begriff der Erfüllung keineswegs den Ernst des Gegensatzes der Offenbarung gegen alle menschliche Religion in Frage, dann bedeutet die Anwendung beider Kategorien auf das Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen keine charakterlose Theologie des „sowohl-als auch", sondern die treue Erfassung eines Doppelverhältnisses, von dessen Wirklichkeit gerade die praktische Missionsarbeit weiß. Gericht des Evangeliums über die Religionsgeschichte und „Erfüllung" in unserem Sinne liegen in eins. Indem das Evangelium zu den Religionen ein ganzes, nichts ausnehmendes Nein sagt, befreit es die dort isolierte, vereinseitigte und damit zur Lüge gewordene Wahrheit zu ihrem echten Zusammenhange mit dem, was verleugnet, niedergehalten, ertötet ist. Das ist die Synthesis, die das Evangelium eben in seinem Gerichte über alle menschliche Religion bedeutet. Sie kommt — so müssen wir nun umgekehrt noch einmal betonen — nur in völliger Preisgabe der heidnischen Religion zustande, nicht als eine geschichtliche Möglichkeit der Entwicklung, des Überganges, einer durch Aneignung fremder Elemente versuchten theologischen Synthese; sondern nur in wirklicher Zerstörung durch das schlechthin gegebene Evangelium selber, in ganzer Antithese, in Buße und Bruch.

Damit ist gegeben, daß die herrschende Kategorie des Verhältnisses zwischen Evangelium und Religionen immer die des unbedingten Gegensatzes bleiben muß. Nur in Unterordnung unter sie, durch sie begrenzt und bestimmt, hat die Kategorie der Erfüllung Recht und Stelle. Kurosaki, der nicht aus Gottlosigkeit, sondern aus heidnischer Gottinnigkeit heraus Christ wurde, hat für seinen Übergang nur die Worte: „Bekehrung eines Gottlosen."[1])

[1]) Kokichi Kurosaki, Bekehrung eines Gottlosen. Berlin 1924.

Der Übergang ist Entscheidung, Bruch. Erst von hintennach,[1]) in theologischer Besinnung, mag sich dann die Bekehrung als Erfüllung, das Gericht über die Lüge des Heidentums als Befreiung der in ihr vereinsamten und damit verzerrten Wahrheit darstellen.

Diesem Verhältnis der beiden Kategorien entspricht es, wenn wir im folgenden zunächst nach dem einen durchfahrenden Zuge fragen, der alle Religionen in Gegensatz zum Evangelium stellt, nach dem klaren Widerspruch, der die Verwendung des Namens „Heidentum" für alle nichtchristlichen Religionen rechtfertigt. Dabei werden wir dann von selber auf den anderen Gesichtspunkt stoßen: indem die heidnische Religion vom Evangelium gerichtet wird, erweist sich zugleich, daß ihre Haupttypen widereinander recht haben, daß also die Wahrheit in ihnen zerteilt und aus der Ganzheit entfremdet ist.

Als das schlechthin Einzigartige des Evangeliums, das seinen trotz der genealogischen und analogischen Zusammenhänge gegensätzlichen Charakter gegenüber allen anderen Religionen begründet, erkennen wir die Gewißheit um die Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in Christus.

Das Wesen des Heidentums wird durch die Grenze bezeichnet, daß keine außerchristliche Religion die Gewißheit der heiligen Liebe Gottes erreicht oder festhalten kann. Die außerchristliche Religionswelt weist dabei zwei Grundformen auf. Wir nennen sie, im besonderen sehr Unterschiedliches nach seinem entscheidenden Grundzuge zusammenfassend, Mystik und Moralismus.[2])

1. Die Mystik verfehlt die Wirklichkeit der Liebe Gottes. Denn Liebe Gottes heißt zunächst: Gott begegnet uns in dem Gegenüber

---

[1]) Damit ist gegeben, was ohnehin in der zweiten Vorlesung S. 181 ff. bereits ausgesprochen wurde, daß der Versuch, das Evangelium als Synthesis aufzuzeigen, keinen Beweis bedeutet, sondern ein Gehen auf der inneren Linie des Glaubens an das Evangelium ist.

[2]) Ich freue mich, auch hier mit Brunner a. a. O. zusammenzustimmen. Er spricht von der personalistisch-gesetzlichen und von der mystischen Religion (höchste Ausprägung im späteren Buddhismus und der hinduistischen Mystik) als den „zwei Hauptströmen" der Religionsgeschichte, „die nie und nirgends zusammengeflossen sind."

von Ich und Du. Das ist Gottes Liebe, daß er uns in diesem Gegenüber, d. h. als Personen will zur Gemeinschaft mit sich selber. Die Gottesbeziehung ist immerdar, auch in ihrer reichsten Erfüllung, ein Wandeln vor Gott und nie etwas anderes. Jedes scheinbare mystische Mehr wäre in Wahrheit ein Weniger, vielmehr Aufhebung der Liebe. Das Gegenüber ist unaufhebbar. Es gibt kein echtes Gottesverhältnis an ihm vorbei, keine Flucht aus dem „Wandeln vor Gott" in die Versenkung oder gotttrunkene Ekstase. Not und Heil, die Pole alles Gottesverhältnisses, werden durch das Gegenüber bestimmt. Die Not ist, mit Gott keine Gemeinschaft zu haben, mit seinem Willen nicht eins zu sein; das Heil, in der Gemeinschaft mit ihm seinem Willen zu leben. Das heißt: das Gottesverhältnis hört niemals auf, ein sittliches Verhältnis zu sein. Das Ethische wird an keiner Stelle mediatisiert durch größere „Unmittelbarkeit". Das Gesetz wird nie und nirgends aufgehoben. Das Soll bleibt nie als etwas nur Vorläufiges vor einem Allerheiligsten zurück.

Demgegenüber erweist sich die ursprüngliche Mystik als Gegenpol. Auch hier wird die Not des Menschen in der Trennung von dem Leben der Gottheit erkannt. Aber das Leben Gottes ist nicht als heilige personhafte Gemeinschaft verstanden. Es ist das reine Sein, die letzte Einheit.[1]) Nicht als sündiges Ich erst, sondern schon als

[1]) Hier ist die gewaltige Wahrheit der Unbedingtheit Gottes erfaßt. Der Mensch muß sterben als Mensch, um Gottes zu werden. Alles ist in Gott, Gott ist alles, der Mensch nichts. Aber diese Wahrheit ist losgelöst aus dem spannungsvollen Zusammenhange mit der Erfahrung konkreter Willentlichkeit Gottes in dem Gebote der Gemeinschaft usw. Daß Gott der Unbedingte doch gerade im Konkreten, Bestimmten zu finden ist, wird verkannt. Hier haben wir ein Beispiel für unseren Gedanken, daß eine Wahrheit, aus ihrem Zusammenhange gelöst und für sich allein gesetzt, zur lebenzerstörenden Lüge wird. Das Wesen des Evangeliums ist demgegenüber die Wahrung der religiösen Grundantinomie unserer Existenz in lebendiger Spannung der Gedanken. Gut hat Albert Schweitzer es ausgedrückt (Das Christentum und die Weltreligionen, 1925, S. 51ff., 35ff.): „Mit den logischen Religionen des Ostens verglichen, ist das Evangelium Jesu unlogisch. Es setzt einen Gott voraus, der als ethische Persönlichkeit gewissermaßen außerhalb der Welt steht" usw., d. h.: Das Evangelium hat nicht jene logische Geschlossenheit, die dem folgerichtig durchdachten Monismus eignet. Daß Gott und ich, die Ewigkeit und die Bedeutsamkeit der Geschichte, die Gegenwart Gottes in allem und die Realität und Widergöttlichkeit des Bösen, die Allwirksamkeit Gottes und die Verantwortung und Schuld

Ich ist der Einzelne von Gott getrennt, vereinzelt, gesondert. Das Ich gehört zur Maya, zum aufzuhebenden Schein. Der Heilsweg ist daher notwendig ein sehr anderer als die Einigung mit dem Willen Gottes, der das Leben bedeutet. Das Sittliche kommt höchstens als Mittel, als Durchgang in Frage. Die Erlösung liegt jenseits des Gehorsams, jenseits des Willens. Das Sittliche wird mediatisiert durch Sakrament, Versenkung, Ekstase, durch ästhetische oder intellektualistische Unmittelbarkeit — in jedem Falle ist für die Wirklichkeit der Liebe Gottes kein Raum. Wo man das Wort dennoch hat, da ist es doch zuletzt nicht ernst personhaft gemeint.[1] Das strenge Gegenüber des Wandelns vor Gott wird nicht festgehalten, sondern zuletzt aufgelöst.[2] Das gilt vom Brahmanismus, Buddhismus und allen reinen Formen der Mystik.

2. Ganz anders steht es um die moralistischen oder „gesetzlichen" Religionen, um den „prophetischen Typus". Hier ist das Gegenüber erkannt und gewahrt. Man weiß, daß Gott heiliger

---

des Menschen zusammengedacht werden, in diesem „Unlogischen" drückt sich die Tiefe der Erfassung unserer Existenz aus. Hier finden wir den synthetisch-„erfüllenden" Charakter des Evangeliums. Er läßt sich auch anderen Religionsformen gegenüber aufzeigen. Es ergibt sich immer wieder: gerade durch den Reichtum an Polaritäten wird das Evangelium die überwindende Synthesis der in den anderen Religionen abgesonderten und durch Verabsolutierung verfälschten Züge der Gotteswahrheit.

[1]) Vgl. unten S. 200, Anm. 2 über die islamische Mystik.

[2]) Vgl. E. Troeltsch, Glaubenslehre, 1925, S. 226 über den „pantheistischen Monotheismus": „Wie bei ihm das Ethische verschlungen wird von der Allgottheit, so geht auch jeder Gedanke der Liebe im All-Leben unter. Es bleibt kein Subjekt übrig, auf das die göttliche Liebe sich richten könnte, aber es bleibt auch nichts Personhaftes in Gott übrig. Der Mensch ist nichts, die Gottheit alles. Des Menschen einziges Tun ist, in all seinem Suchen die Einheit zu suchen: in dieser Alleinheit dämmert ein Rest von Liebe. Doch diese Alleinheit ist keine Gnade, sondern allesverschlingende Allsubstanz." Unbegreiflich bleibt angesichts dieser Sätze, wie Tr. dann doch in seiner Eschatologie dem Pantheismus „ein relatives Recht" zuzugestehen und von einem „Untergang in Gott" zu sprechen vermag. Zwar will er diesen Zukunftsgedanken von der pantheistischen Frömmigkeit insofern unterscheiden, als „dieses letzte Untergehen nicht ins tote All oder in die Identität aller Dinge erfolgt, sondern in die Fülle und Seligkeit des göttlichen Lebens" (363). Aber sollte das göttliche Leben nicht Liebe sein? Wo bleibt die Liebe, wenn „schließlich die völlig geheiligten und verklärten Seelen, indem sie in Gott untergehen, auch untereinander zusammenfließen"?

richtender Wille, Du, Herr ist. Alles liegt daran, seinen Willen zu tun. Aber auch hier wird die Wirklichkeit der Liebe Gottes verfehlt. Die Erlösung wird moralistisch verstanden. Es wird verkannt, daß der Imperativ des an uns gerichteten Willens Gottes ganz und gar ruht in dem Indikativ eines zuvorkommenden, tragenden, auf uns gerichteten Gotteswillens; daß das Wandeln vor Gott in jedem Augenblick möglich ist nur durch ein Wandeln von Gottes Gnaden. Nicht der sittliche Gehalt unseres Lebens begründet den innersten Halt, sondern daß Gott uns durch den Entschluß seiner Liebe Halt schenkt, das wird zum Grunde und reichen Gehalte unseres sittlichen Lebens. Die Liebe Gottes ist nicht nur heiliges Gesetz, das in der Setzung des Gegenüber die sittliche Spannung und Not des Lebens begründet, sondern zugleich und zuvor „Aufhebung“ des dort gesetzten Widerstreites in der tragenden Gnade der „Vergebung“. — Der Moralismus wird seines Truges inne an der harten Tatsache des Schuldigwerdens und Schuldigbleibens. An der Schuld geht uns auf, daß der sittliche Gehalt und Sinn unseres Lebens grundleglich nicht besteht in der Liebe, mit der wir lieben, sondern in der Liebe, mit der wir geliebt werden (1. Joh. 4, 10). Dieser Liebe Sinn ist auch nicht, Mittel zum Zwecke sittlicher Erneuerung zu sein, sondern umgekehrt: es ist der Sinn des sittlichen Gebotes und der Gottessinn der Schuld, den Menschen hinzuführen zur Begegnung mit der Liebe Gottes. Die Erfahrung der Liebe hat Sinn und Ziel in sich selber — und wird doch, eben in dieser Selbstzwecklichkeit, Grund aller Ethik.[1])

Das schlechthin Einzigartige der vom Evangelium bezeugten Gotteswirklichkeit besteht in der Verbindung des scheinbar Unvereinbaren: des Ethischen und des Meta-Ethischen — oder um die theologischen Formeln der Reformatoren zu benutzen: in dem Miteinander von Gesetz und Evangelium. Gott ist und bleibt der Heilige, der den Willen des Menschen ohne Bedingung und Abzug für sich fordert. Aber Gott geht nicht in seinem Gesetze auf, er ist größer als sein Gesetz. Das heißt: er vergibt. Damit ist das Gesetz nicht abgetan, sondern „aufgehoben“, denn die Vergebung

[1]) Vgl. die genauere Ausführung in meiner Schrift „Die Krisis der Ethik und das Evangelium“, 1926.

bejaht die Schuld und beruft zur nova obedientia. Das Ethische ist im Meta-Ethischen wahrhaft „aufgehoben", weil begründet. Das Evangelium bedeutet strengsten sittlichen Ernst — und erschließt doch seine Tiefe erst in der „Krisis der Ethik": Gott geht gerade mit dem Sünder um. Heilige, vergebende Liebe, dieses Gottesbild gibt dem Evangelium seine völlige Einsamkeit in der Religionsgeschichte.

Noch einmal schauen wir auf Mystik und Moralismus. Beide haben Recht widereinander. Der Moralismus wider die Mystik: er wahrt mit Ernst das Gegenüber, die Erkenntnis Gottes als heiligen fordernden Willens. Die Mystik wider den Moralismus: sie weiß, daß das Sittliche über sich hinausweist, daß es nicht das Erste und Letzte ist. Aber sie blickt in eine ganz verkehrte Richtung; sie überhöht das Sittliche durch die mystische Einigung, das Aufgehen in Gott, das Evangelium „hebt" das Sittliche in der Vergebung „auf". Das Meta-Ethische der Mystik nimmt die Ethik nicht ernst, das Meta-Ethische des Evangeliums, die Vergebung, nimmt das Gesetz ganz ernst, ernster als jede Ethik es kann. Das mystische Jenseits der Ethik ist doch nur ein Zerrbild der Liebe Gottes. Und darum hat dann wieder der Moralismus recht wider die Mystik. Beide, Mystik und Evangelium, „setzen" die Ethik „voraus". Aber das „Voraussetzen" ist zweideutig. Die Mystik setzt das Sittliche voraus als eine Station des Weges, die man hinter sich läßt. Das Evangelium dagegen setzt das Gesetz voraus als dauerndes Beziehungsmoment der Gnade, die ja Vergebung und damit Bestätigung und Begründung des Gesetzes in seiner unbedingten Gültigkeit ist.

In diesem Widereinander und in ihrem Rechte gegeneinander haben Mystik und Moralismus nun doch das Gemeinsame: sie wissen nicht, daß Gottes Leben, um das sie, jede Richtung in ihrer Art, ringen, sich erst und nur in der vergebenden heiligen Liebe erschließt. Man kann es auch so ausdrücken: beiderseits bleibt verborgen, daß Gott gerade als der Dreieinige, d. h. als der Gott der sich zur Gemeinschaft darbietenden Liebe, der wahre Gott ist. Vom Evangelium aus erscheint die Haltung beider Typen als Hybris, die Gott nicht als Gott ehrt. Der zum Christen gewordene blickt auf das Heidentum gerade als frommes, nicht in seiner Gottlosigkeit

sondern in seiner Gottinnigkeit, als auf Sünde zurück. Man kann bei der Mystik, gemessen am Evangelium, von einer Hybris falscher Selbstpreisgabe, bei dem Moralismus von einer Hybris falscher Selbstbehauptung des Menschen sprechen. Dort geht man an dem Sittlichen zuletzt vorüber, hier will man das Sittliche zum Mittel der Selbstbehauptung vor Gott machen. Hier wie dort wird die Wirklichkeit Gottes verkannt: dort der in der Willensbeziehung unaufhebbar gesetzte Abstand, hier die Majestät seiner Liebe, daß er darin Gott ist, daß er gibt.

An diesem Urteil wird nichts geändert, wenn Mystik und Moralismus einen Bund eingehen. Der Moralismus bleibt, was er ist, auch wenn er sich mit dem naturalistisch-mystischen Gnadengedanken der Sakramentsfrömmigkeit oder mit ekstatischer Mystik verbindet. An solcher Synthese wird nur deutlich, wie beide Elemente in der Blindheit für das Wesen der Liebe Gottes zusammenstimmen. Die ihnen gezogene Grenze wird durch die Synthese nicht gesprengt, sondern bestätigt.

Aber erschöpfen sich die Möglichkeiten der Religionsgeschichte in diesen beiden Typen? Ehe wir unsere Gedanken über das christliche Verständnis der Religionsgeschichte zum Abschluß bringen, gilt es, diesem Einwande Rede zu stehen. Man weist uns vor allem auf die sogen. bhakti-Frömmigkeit in Indien sowie auf den Mahayana-Buddhismus in China und Japan hin. In beiden Formen begegnen wir offenbar theistischen Religionsgestalten, deren zentraler Gedanke weder der Weg der Werke noch das mystische Sichversenken ist, sondern die Hingabe des „Glaubens“, das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, bhakti. Beweisen sie nicht die Entwicklungsfähigkeit der klassischen außerchristlichen Religionen und strafen dadurch unsere Kritik der Religionsgeschichte vom Evangelium her Lügen?

In der Tat, das indische Epos Bhagavadgita[1]) stellt neben den Erlösungsweg der Erkenntnis und den des interesselosen Handelns als höchsten das hingebende Vertrauen auf Gottes Liebe. Aber

[1]) Vgl. die Ausgabe von Richard Garbe, 1905 und 1921. Dazu Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1925. II, S. 150ff.

wir stehen damit nicht entfernt bei dem neutestamentlichen Glaubensgedanken. Man hat den Glauben auch — aber dieses „auch" ist verräterisch. Die mittelalterliche Theologie kannte die Rechtfertigung allein durch den Glauben „auch" — aber weil man sie nur „auch" hatte und nicht ganz und rein mit ihr zu leben wagte, hatte man sie in Wahrheit überhaupt nicht. In der Bhagavadgita (XII, 8—12) tritt bhakti in eine Reihe mit anderen Heilswegen. Auch Yoga wird daneben fortdauernd empfohlen (z. B. V, 27—28). Dem entspricht es, daß der Glaube selber als eine Art Werk erscheint, statt als Aufhebung des Weges menschlicher Bemühung überhaupt. Der Glaube ist eben überhaupt nicht in seinem Eigen-Sinn als persönliche Gemeinschaft mit der Gottheit verstanden — wie denn die eigentliche Not des Menschen zuletzt nicht in der Sünde, sondern in dem Verhängnis des Gesetzes der Wiedergeburt gefunden wird und daher die Erlösung von der Sünde mehr Mittel als Ziel ist. Es geht in der Heilsfrage nicht eigentlich um Gott selber, um seine Liebe, um die Gemeinschaft mit ihm als das Eine, was not ist — darum ist die Empfehlung der bhakti etwas völlig anderes als das sola fide des Evangeliums. Allerdings, das bhaktimarga ist uns wichtig als ein Zeugnis für die Sehnsucht des menschlichen Herzens nach dem persönlichen Gottesverhältnis, nach vertrauender Hingabe.[1]) Aber der in ihr spürbare personalistische Zug wird immer wieder verschlungen vom Unpersönlichen.[2]) Die Geschichte der indischen Religionen zeigt das immer erneute Wirken theistischer Reformationen, aber zugleich ihre Unkraft, durchzudringen. Ein so ernster und ge-

[1]) Vgl. A. Schweitzer a. a. O. S. 35. 45 f. vom Buddhismus und Hinduismus: „Diese Religiosität ist arm. Ihr Gott ist reine, inhaltlose Geistigkeit. Ihr letzter Bescheid an den Menschen ist absolute Welt- und Lebensverneinung. Ihr ethischer Gehalt ist gering. Sie sind Mystik, die den Menschen in einem toten Lichte ersterben läßt. Wenn der indische Geist sich mit uns auseinandersetzt, hat er ein Empfinden von dieser seiner Armut. Immer wieder sucht er diese kalte Mystik in wärmerem Lichte spielen und in ethischer Farbe aufleuchten zu lassen . . ." Von da aus sind die theistischen Reaktionen zu verstehen — so suchen wir die Bewegung in der indischen Religionsgeschichte theologisch zu deuten.

[2]) Ähnlich ist über die islamische Mystik zu urteilen. Vgl. Horten, Philosophie des Islam. München 1924. Außerdem Kölnische Zeitung, Beilage zu Nr. 765 vom 14. Okt. 1926: „Der Wesensgehalt der islamischen Mystik". H. unterscheidet das christliche Erbe (Minne Gottes zu dem Menschen, des Menschen zu Gott, Liebesethik)

wissenhafter Kenner Indiens wie Missionar Dilger hat 1913 geschrieben: „Wenn in der Geschichte des bhaktimarga etwas klar wird, so ist es dies, daß eine Umbildung der indischen Religion von innen heraus noch nie gelungen ist und auch in Zukunft nicht gelingen wird.“

Damit ist auch über die neueren theistischen Sekten in Indien (z. B. Brahma Samaj) schon das Entscheidende gesagt. Die Ähnlichkeit vieler ihrer Aussagen mit dem christlichen Bekenntnis ist unverkennbar. Der Brahma Samaj ist nachweislich unter christlichem Einflusse entstanden. Man schwelgt in hohen Worten von der Nähe und Liebe Gottes, von der Gemeinschaft, von der Freude. Aber das mystische Verständnis solcher Worte ist niemals klar ausgeschlossen, der Übergang bleibt fließend. Das hat seinen tiefen Grund: man vermag wohl von der Liebe Gottes zu reden, aber allzu leicht, allzu selbstverständlich, ohne das tiefe Aufatmen der biblischen Bekenntnisse, die um Gottes Zorn und verzehrende Heiligkeit wissen und daher vor der Offenbarung seiner Liebe wie vor dem unbegreiflichen Wunder stehen. Vom Evangelium her muß geurteilt werden: es ist nicht mehr des wirklichen Gottes Liebe, von der der beredte indische „Theismus“ redet. Dem Glauben fehlt die mächtige Spannung eines Wagens auf Gott wider Gott. Daher wird auch der christliche Offenbarungsglaube ausdrücklich abgelehnt. Es gibt viele Inkarnationen — hier findet der Polytheismus immer wieder Schutz —, gerade Gottes Liebe soll den Gedanken einer ausschließlichen geschichtlichen Offenbarung verbieten. Man kennt eben das eine Thema aller Gottesbeziehung nicht, die Frage nach der Gemeinschaft mitten in dem Widerspruche menschlicher Schuld und göttlichen Zornes. Daher bleibt die Einmaligkeit der Selbstdarbietung Gottes zur Gemeinschaft unverstanden. Man kennt viele Heilige, weil der Widerspruch zwischen Gott und allem Menschenwesen nicht ernst genommen wird.

---

und die asiatischen Züge. Letztere treten hervor in dem Gedanken: die höchste Stufe der Liebe besteht darin, daß ihr Subjekt, der Mensch, sich auflöst. „Dann tritt im Akt der Minne nicht mehr eine Zweiheit auf: Mensch und Gott, die sich getrennt gegenübertreten. Beide sind in eins versunken; der Mensch ist zu Gott geworden.“ So ist das Paradoxon zu verstehen: „Minne ist in ihrer höchsten Vollendung das ‚Fortfallen‘, die Negation der Minne.“ Der Mönch auf der höchsten Stufe ist ein „Minnender ohne Minne“.

Dem Evangelium am nächsten scheint der Mahayana-Buddhismus der Amida-Buddha-Frömmigkeit in der Schin-Sekte zu kommen.[1]) Sicher ist diese Religion vom Christentum beeinflußt — aber liefert sie nicht ebendamit den Beweis für die Entwicklungsfähigkeit des „Heidentums", für die Möglichkeit einer Synthese, entgegen der absolutistischen kirchlichen Theorie? Indessen vom Amida-Buddhismus ist zunächst genau das Gleiche wie von der bhakti-Frömmigkeit Indiens zu sagen: wie harmlos wird von Gottes Liebe, vollends von der Vergebung geredet! Nichts von der im Evangelium bezeugten Einheit des Zornes und der Liebe Gottes, nichts von der Furcht vor Gott, nichts darum auch von dem Wunder der Vergebung! Indem man den nahen Gott preist, ist der Abstand, der Widerspruch vergessen. Das Meta-Ethische wird auf Kosten des Ethischen verkündet, die Wahrheit im Moralismus beiseitegesetzt statt „aufgehoben".

Damit hängt ein anderes, das Wichtigste, zusammen. Die Heilandsgestalt des Amida-Buddhismus ist ein Gebilde der Phantasie, wohl nicht ganz ohne historische Anknüpfung im Leben Buddhas, aber darüber hinaus gestaltet von der Idee der Solidarität des Reinen mit den Sündern, der barmherzigen Liebe. Man lebt von dieser Idee — der ja nicht die andere Gewißheit des göttlichen Richtens beengend und verdrängend entgegensteht. Darum macht die Frage nach der Geschichtlichkeit der Amida-Gestalt keine Sorge. Die ganze schwere Not, die dem christlichen Glauben durch die Fragen der historischen Kritik bereitet wird, kennt man dort gar nicht. Der Ernst der Geschichtsfrage im Christentum ist aber nichts anderes als ein Ausdruck dessen, daß die Gewißheit der vergebenden Liebe Gottes niemals als allgemeiner Gedanke, sondern nur als Gehorsam des Glaubens an ein von Gott gegebenes unverkennbares geschichtliches Konkretum möglich ist. Als Idee ist die Liebe Gottes nur dem möglich, der von der Gewißheit des unerbittlichen göttlichen Richtens noch nie ergriffen wurde.

---

[1]) Ausführlicher habe ich das Verhältnis des Amida-Buddhismus zum Evangelium behandelt in dem Sammelhefte „Die Weltreligionen und das Christentum". München 1928, S. 1—20.

Damit haben wir schon auf die Frage geantwortet, ob es nicht vorschnell sei, die unübersteigliche Grenze der religiösen Geschichte der Menschheit darin zu finden, daß sie in Mystik und Moralismus die Wirklichkeit der Liebe Gottes nicht erreicht. Wäre es nicht denkbar, daß die Religionsgeschichte auch anderswo als im Christentum durch immanente Bewegung weitergeführt würde zum Ergreifen des Gedankens der Liebe Gottes? Wir können darauf nur antworten: eine solche Weiterbewegung wäre allein auf dem Boden des Moralismus, nicht auf dem der Mystik möglich, da die Mystik ihr Wesen eben in der Auflösung aller personalen Bestimmtheit hat, ohne die Gottes Liebe nicht gedacht werden kann. Also nur der Moralismus hat hier Möglichkeiten — aber gerade er, wenn er ernst ist, hat sie nicht: das lebendige Gewissen darf den Gedanken der dem Sünder vergebenden Liebe Gottes nicht denken. Die Vergebung als ein Moment im Verkehre Gottes mit dem Menschen kann auch der Moralismus unterbringen: Gott sieht seinen Getreuen Mängel nach.[1] Aber den Vergebungsgedanken, der das Ganze über die Möglichkeit des Menschen, vor Gott zu leben, aussagen will und darum seine Schärfe erst in dem Satze hat, daß Gott den völligen Sünder, gerade und nur den Sünder gerechtspricht, diesen Gedanken kann das sittliche Bewußtsein nicht bilden, weil es ihn als unsittlich nicht bilden darf. Es wird ihn von sich aus immer als Ärgernis beurteilen. Die Rechtfertigung des Gottlosen kann nicht vom moralischen Gewissen erdacht, sondern nur als konkrete Wirklichkeit göttlichen Handelns im Glauben wider das Gewissen erlebt werden. Das heißt aber: Christus selber ist das Evangelium. Man faßt also den letzten Unterschied des Evangeliums gegenüber den Religionen noch gar nicht, wenn man die Gedanken über Gott, Not und Heil dort wie hier vergleicht. Das Evangelium verkündet nicht einen Gedanken der Liebe Gottes, sondern bezeugt ihre handelnde Gegenwart in Jesus Christus. Das christliche Grundbekenntnis ist das Bekenntnis zu Christus als der sittlich unmöglichen, unbegreiflich

---

[1]) Vgl. R. Bultmann, Jesus. S. 183. „Im Judentum bleibt es doch so, daß Gott bei den Frommen die Sünden übersieht, und eben darin besteht seine Gnade; den völligen Sünder und Gottlosen verdammt Gott, und deshalb fühlt sich der Fromme doch grundsätzlich als gut."

tatsächlichen Wirklichkeit gewährter Gemeinschaft Gottes mit der schuldigen Menschheit. Gewiß können fremde Religionen, wie das Beispiel des Amida-Buddhismus zeigt, aus dem Evangelium den Liebesgedanken sich aneignen — aber die Wirklichkeit der Liebe Gottes in Christus haben sie damit noch nicht, im Gegenteil, indem sie den Gedanken als Gedanken übernehmen, gelöst von dem Glauben an Christus, von der Kontingenz seines Erbarmens, verraten sie, daß ihnen die Unbegreiflichkeit dieser Liebe des Heiligen, damit aber das eigentliche Wesen ihrer selbst, verborgen blieb.

Wir schauen zurück. Als gemeinsamer Zug der außerbiblischen Religionen erschien uns — einschließlich des besonderen Wortes über die vom Christentum beeinflußten Religionen — die Verkehrung des Gottesverhältnisses in die mystische Einheit oder in das moralische Verhältnis. Damit aber ist dann der Begriff des Heidentums begründet. Die Zusammenfassung der so verschiedenartigen Religionen und die scharfe Abgrenzung gegen das Evangelium in dem Begriff des Heidentums rechtfertigt sich durch die tatsächliche Unfruchtbarkeit der Religionen, über jene Alternative von Mystik und Moralismus wirklich hinauszukommen. Aller Fortschritt der Religionsgeschichte verläuft innerhalb dieser Grenze. Er sucht den Bann wohl zu durchbrechen, kommt aber von ihm nie los. Damit tritt uns, angesichts der Unfruchtbarkeit der anderen Religionen, die Wirklichkeit Jesu Christi und die ihn vorbereitende Geschichte Israels unter den Gesichtspunkt konkreter göttlicher Wahl. Jesus Christus in der Religionsgeschichte, ihr gegenüber ist Wunder im strengen Sinne, nicht etwa im Sinne des Troeltsch'schen „inklusiven Supranaturalismus", etwa nur als höchste Steigerung der in aller Religionsgeschichte wirkenden schöpferischen Macht des Geistes, sondern als transzendenter Durchbruch durch alle Religionsgeschichte, einsam, einmalig, ausschließlich, — nicht ein Wunder, sondern das Wunder. In Jesus Christus, in seinem Worte und seiner Geschichte, sofern sie Glauben begründen, ist der Bann, die Grenze des Heidentums durchbrochen. Was „in keines Menschen Herz gekommen", was als Gedanke nicht zusammengedacht werden kann, das ist in ihm konkrete Wirklichkeit: Gottes unerbittliche Heiligkeit als den Sünder suchende, vergebende Liebe.

Es ist die Rechtfertigung des Sünders in Christus, von der aus wir die Religionen zu beurteilen versucht haben. Damit haben wir im Grunde nur Luthers Kritik aller Religion wiederholt.[1] Alles Entscheidende hat Luther gesehen und ausgesprochen. Seine Grundgedanken sind für uns unveraltet, weil auch er sich mit den beiden wesentlichen Formen menschlicher Religion auseinanderzusetzen hatte: nicht nur mit dem sittlichen Idealismus, sondern auch mit der All-eins-Mystik. In seiner Geschichte haben in der Tat alle entscheidenden religiösen Mächte mit dem Evangelium gerungen. Unser Blickfeld heute ist wohl erweitert, aber das neue Bild der Religionsgeschichte hat keine wesentliche theologische Frage gestellt, mit der nicht Luther selber schon zu tun hatte. Er unterscheidet die Religion, die dem Menschen, und diejenige, welche Gott die Ehre gibt. Und den Beweis für die Wahrheit des Evangeliums sieht er darin, daß hier so wie nirgends sonst Gott als Gott geehrt werde, als der, der ganz und gar der Gebende ist. Der scharfe Gegensatz zwischen den Religionen und dem Evangelium besteht ihm darin, daß allein das Evangelium Rechtfertigung des Sünders um Christi willen verkündet. Der Glaube an die Versöhnung und Rechtfertigung ist Standort und Maßstab seiner Kritik aller Religion.[2] „Alle, die nicht die Sünde hinwegnehmen, die sind Abgötter.“[3] „Dem Texte: Christus hat unsere Sünden getragen, bin ich darum sonderlich hold, daß er so dürre und gewaltig diesen Artikel setzet und damit das ganze Neue Testament einsetzt und bestätigt; ... und dies ist der Artikel, welcher einen großen, ewigen Unterschied macht zwischen aller anderen Menschen Religion auf Erden und zwischen der unsern. Denn allein die Christen gläuben diesen Spruch und heißen allein daher Christen.“ Daher gibt es auch für Luther in der Religionsgeschichte nur das Entweder-Oder, nicht Entwicklung, sondern Entscheidung: Necesse est enim, ut contra Christum doceant, qui non Christum docent.

---

[1]) Vgl. Herbert Voßberg, Luthers Kritik aller Religion. 1922.
[2]) Vgl. z. B. E. A. Gal. I, 198. [3]) W. A. 10, III, 232.

Christologie des Glaubens.[1])

Ein Beitrag zur Christologie darf hoffen, besonderes Interesse bei dem verehrten Manne zu finden, dem diese Blätter gewidmet sind. Denn seine theologische Denk- und Lehrarbeit hat zu einem nicht geringen Teile den Fragen, die Christi Person und Geschichte uns aufgeben, gegolten. Vor 23 Jahren empfing ich einen entscheidenden Eindruck von den Vorträgen „Wer war Jesus? Was wollte Jesus?" So legte es sich nahe, Dank und Verbundenheit gerade durch eine christologische Studie zum Ausdruck zu bringen. Auch die besondere Losung „Christologie des Glaubens" will eine Richtung einschlagen, in die D. Ihmels immer wieder gewiesen hat. Gewiß ist die Losung zunächst sehr vieldeutig — will nicht alle Christologie eine solche des Glaubens sein? —, und für den Sinn, in dem sie auf den folgenden Blättern verstanden wird, soll weder die Verantwortung noch der Schutz von D. Ihmels ohne weiteres in Anspruch genommen werden. Aber ich könnte die eigene dogmatische Absicht nicht besser ausdrücken als mit diesem Satze: „Reformatorisches Christentum stellt man nur dann dar, wenn nicht bloß der Glaube als Zentrum aller Frömmigkeit erscheint, sondern auch folgeweise alle Erkenntnis mit Bewußtsein als Glaubenserkenntnis formuliert wird. Hier liegt das eigentliche Grundproblem für alle reformatorische Dogmatik" (Ihmels, Zeitschr. f. syst. Theol. II, S. 194). — —

Die Christologie hat nur ein Thema: die Gottheit Christi. Denn Christologie heißt: Selbstbesinnung des Glaubens über die Gotteserfahrung an Jesus Christus. In zwei Hauptfragen gliedert sich die Arbeit, die Frage nach dem Grunde des Glaubens an Jesu Gottheit und die Frage, wie die Gegenwart Gottes in Christus zu denken

[1]) Zuerst erschienen in der Festschrift für D. Ludwig Ihmels, 1928, S. 280ff.

und auszudrücken sei. In beiden ist die tiefste Frage, nach dem Sinne, in dem von Christi Gottheit zu reden ist, mitgestellt.

Christologie des Glaubens bedeutet den Versuch, in der Beantwortung jener beiden Fragen den Glaubenscharakter aller Gotteserkenntnis bewußt durchzuführen. Dabei geht es uns an dieser Stelle vor allem um das zweite der beiden Probleme. Doch muß das erste schon wegen seines unlöslichen Zusammenhanges mit dem zweiten wenigstens knapp erörtert werden.

I.

Christuserkenntnis ist Erkenntnis Gottes in Christus. Gott will sich aber nur dem Glauben zu erkennen geben. Nie ist seine Offenbarung als unwidersprechliche, sachliche Wirklichkeit „gegeben". Sie erschließt sich allein in der Entscheidung des Glaubens. So ist die Erkenntnis Christi Glaubenserkenntnis. Sie kann auf keine Weise vor dem Glauben, als seine Begründung, gewonnen werden.

Damit haben wir schon über den Grund des Glaubens an Christi Gottheit das Entscheidende gesagt. Der Grund, der unserem Bekenntnis zu Christus das Recht gibt, kann keine Gegebenheit sein, weder eine geschichtliche noch eine psychologische. Das heißt: sowohl der Psychologismus wie der Historismus in der Christologie sind abzulehnen.

Als Psychologismus bezeichnen wir die Erfahrungschristologie. Man will die Erkenntnis Christi gewinnen durch Rückschluß von seelischen Tatsachen: etwa der ethischen Wirkung Christi in uns oder der Tatsache unseres Glaubens. Von Schleiermacher an bis auf R. Seeberg ist dieses Verfahren in mehrfacher Abwandlung geübt worden. Das „Erleben der Wirkung Christi", die Wiedergeburt wird Grund der Christologie. Der Gottheit Christi wird man hier nicht in Glaubenserkenntnis, sondern durch Reflexion über eine Erfahrung gewiß. Aber ist unser Neusein eine so eindeutige Gegebenheit? Ist sie imstande, die Gewißheit um Christi Gottheit zu tragen? Vor allem: die Bedeutung Christi bleibt hier, solange man folgerichtig ist, naturgemäß innerhalb der Grenzen der Kausalität: wir kommen von der Wirkung auf den Beweger, den Wirker eines neuen Willens — aber auch zu dem Versöhner, der im Namen

Gottes vergebend mit uns handelt? Nicht nur Schleiermachers, sondern auch Seebergs Theologie gibt Anlaß zu solchen Fragen. Es wird auch nichts gebessert, wenn man die christologisch auszuwertende Erfahrung in dem Entstehen des Glaubens findet. „Theologie des Glaubens“ kann unter keinen Umständen den Sinn haben, daß das gläubige Bewußtsein für sich genommen und auf die Faktoren, die es schufen, hin oder auf seinen „Objektsgehalt“ hin untersucht würde. Der Glaube ist ja nichts als ein Hangen am Worte von Jesus Christus. Er will und kann nicht für sich selber und nach sich selber gefragt sein, weder als Wirkung, deren Wirken daran zu erkennen, noch als Bewußtsein, dessen Objektsgehalt festzustellen wäre — er will nur nach dem Worte, das er nicht als Objekt in sich trägt, sondern auf das er gerichtet, bezogen ist, gefragt sein.[1]) Er weist auf Christus. Er hat seinen Inhalt nur an seinem Grunde.

Allerdings — das darf nie vergessen werden — die Offenbarung bezeugt sich nur in einer Erfahrung als Offenbarung. „Es gibt kein Wort Gottes, ohne daß es jemand vernommen hat.“[2]) Und Glaube ist in der Tat ein „Erlebnis“. Die Korrelation von Offenbarung und Glaube ist in jeder der beiden Richtungen festzuhalten. Das ist der Zirkel der Glaubenserfahrung: Das „Objektive“ erschließt sich nur in der Subjektivität — aber die Subjektivität weiß von nichts als von dem Objektiven. Eine „Theologie des Glaubens“ redet gerade nicht vom Glauben, weil sie im Glauben reden will. Christi Gottheit wird allerdings nur in einer Erfahrung erkannt, aber nicht an ihr. Christologie des Glaubens heißt: Erkenntnis Christi nicht am Glauben, sondern in ihm.

Der Grund des Bekenntnisses zur Gottheit Christi ist also nicht in der Wirklichkeit des Christen, sondern in der Wirklichkeit Christi zu suchen. Damit sind wir in die Geschichte gewiesen, auf das biblische Zeugnis von Jesus Christus. Aber in welchem Sinne sind wir auf die Geschichte gewiesen? Hier bedarf es der Abgrenzung gegen den christologischen Historismus. Dieser meint, die Gottheit Christi

[1]) Mit diesen Sätzen meine ich das Gleiche zu vertreten, um das es Karl Barth in seiner Dogmatik I, § 7 geht.

[2]) Vgl. G. Heinzelmann, Ztschr. f. syst. Theol. V, 742. Außerdem Glaube und Mystik. 1927. S. 25ff.

durch unbezweifelbare Tatsachen zwingend begründen zu können. Er unterscheidet demgemäß zwischen Glaubensgrund und Glaubensinhalt oder Glaubensgedanken. Aber dabei wird das Wesen sowohl der Geschichtserkenntnis wie der Gotteserkenntnis verkannt. Auf ersteres gehen wir nicht ein; das Nötige ist oft genug gesagt. Wir begnügen uns, zu dem Worte von den „unbezweifelbaren Tatsachen" ein Fragezeichen zu setzen und zu sagen: Schon die Gewißheit um die geschichtliche Wirklichkeit der entscheidenden Züge im Leben Jesu, auch etwa seines „inneren Lebens", kommt nur in und mit dem Glauben zustande.[1]) Schon daran wird deutlich, daß die Geschichte als solche immer auch Verhüllung der Offenbarung ist — wir haben die vom Historismus gemeinte Geschichte ja nur in der Mittelbarkeit und Unsicherheit der Historie. Aber Jesu Geschichte trägt auch durch ihren besonderen Inhalt verhüllende Knechtsgestalt. Die allgemein zugänglichen Data seines Lebens als solche haben zu jeder Zeit Anlaß ebenso zum Unglauben wie zum Glauben gegeben. An dem Gegebenen entsteht allerdings durch das Rätselhafte und Unerhörte der Erscheinung für jeden ernsten und lebendigen Menschen eine Entscheidungsfrage. Die Geschichte Jesu trägt für jedes Auge übermenschliche Züge. Aber das Übermenschliche ist nicht schon das Göttliche, es könnte auch das Dämonische sein. Der Entscheidungsfrage kann man ebensogut mit dem „Er hat den Teufel", in irgendeiner modernen Umformung des Gedankens, wie mit dem „Du bist Christus" antworten. So gewiß Jesus wußte, daß jene Antwort Schuld bedeutet, vielleicht die Sünde, die nie vergeben wird, war ihm doch die andere Antwort das Wunder Gottes (Matth. 16, 17). Nicht Fleisch und Blut, das heißt doch wohl auch: nicht die erlebte Geschichte, wie das natürliche menschliche Bewußtsein sie sieht, kann das Geheimnis Christi offenbaren. Die Gottheit Christi wird — so formulieren wir ganz entsprechend unseren Sätzen zum Psychologismus — gewiß in seiner Geschichte erkannt, aber nicht an ihr.

Das bedeutet: Die Christologie geht zu dem biblischen Zeugnis von Jesus Christus, um den Grund des Glaubens zu finden. Aber

---

[1]) Vgl. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit. 2. Aufl., S. 168.

da es sich um den Grund des Glaubens handelt, so können Grund und Inhalt nicht unterschieden werden — wie denn auch im neutestamentlichen Zeugnis Bericht und Bekenntnis nicht zu scheiden, sondern unlöslich durchdrungen sind. Das haben Kähler und Ihmels gegenüber W. Herrmanns Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken kraftvoll geltend gemacht. In der neuesten christologischen Debatte sind Bultmann und Hirsch eben hierin übereingekommen. Den Glaubensgrund sehen heißt schon glauben. Wir können den Grund nicht aufzeigen, ohne schon im Glauben zu reden. Glaubensgrund ist die *ἐξουσία* der Liebe Christi, um die wir erst in und mit dem Glauben wissen. Trotzdem ist die erste Aufgabe der Christologie nicht damit erschöpft, daß sie nur den Satz wiederholt und gegen Historismus und Psychologismus sichert: Ich glaube an Jesus Christus. Es bleibt gewiß ein wesentliches Stück ihrer Arbeit, von dem Grunde des Glaubens dadurch zu zeugen, daß sie seine „Unbegründbarkeit" im bisher erörterten Sinne aufzeigt. Aber darüber hinaus redet sie vom Grunde des Glaubens, indem sie seinen Inhalt, die Glaubenserkenntnis Christi, in konkretem Verständnis seiner Geschichte entfaltet. Das Verhältnis des Bekenntnisses „Ich glaube an Jesus Christus" zu einer solchen Theologie der Geschichte Jesu (die mit einem „Leben Jesu" nach Art des Historismus nichts gemein hat) ist nicht das von Folgesatz und Grund, sondern das zwischen einer Gewißheit und ihrer Entfaltung, Durchführung bestehende. Die Gewißheit ist nicht erst nach und auf Grund der Durchführung da, aber auch nicht vor ihr, da sie ja nur am Konkreten entsteht, sondern in ihr. Die Christologie kann also die Wirklichkeit, auf Grund deren Jesus Christus als Gegenwart Gottes erkannt wird, immer nur so aufzeigen, daß sie die Wirklichkeit darstellt, in der er dem Glauben der Sohn Gottes ist. Sie begründet nur so, daß sie in konkreter Durchdringung der Geschichte Jesu bekennt.

II.

In dem Bisherigen ist die Theologie der Gegenwart weithin einig. Anders steht es bei der zweiten von uns herausgehobenen Frage, nach dem Wie? der Gegenwart Gottes in Christus. Wenn

wir auch hier versuchen, den Glaubenscharakter der Erkenntnis Christi streng durchzuführen, so treten wir in Gegensatz nicht nur zu der Zweinaturenlehre der altkirchlichen Christologie, sondern auch zu den meisten christologischen Versuchen der gegenwärtigen Theologie.

Wir fragen zuerst: Ist die von der griechischen Theologie ausgebildete Zweinaturenlehre geeignet, zum Verständnis der Gegenwart Gottes in Christus zu führen?

Der fast einmütigen Ablehnung der Zweinaturenlehre in der neueren Theologie muß jedenfalls der Satz entgegengestellt werden, daß die alte Lehre in ihrem Ansatz den Grundzug des biblischen Christuszeugnisses durchaus bewahrt hat: nämlich eben in dem, worum man sie immer wieder tadelt, in der Unterscheidung von zwei „Naturen". Sie sicherte den wesentlichen Unterschied göttlicher und menschlicher Lebendigkeit und stellte dadurch das christologische Problem scharf. Wir werden noch sehen, daß die Zweinaturenlehre hierin vor ihrem modernen Ersatz Entscheidendes voraus hat.

Aber damit ist dann allerdings schon erschöpft, was man zum Lobe der Zweinaturenlehre sagen kann. Als Versuch, auf dem Boden des richtigen Ansatzes nunmehr das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu fixieren, wird sie durch ihre eigene Geschichte gerichtet. Die verwirrende Fülle der christologischen Lehrentwicklung hat es zuletzt doch nur mit wenigen Möglichkeiten zu tun. Entweder man gibt, um die Einheit der Person des Gottmenschen zu erklären, die klare Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen preis und kommt zu einer Mischung, einem Dritten, das weder göttlich noch menschlich ist (vgl. Schleiermacher, § 96, 1). Oder man hält an der deutlichen Unterscheidung der Naturen fest. Dann ergibt sich wieder nur eine Doppelmöglichkeit. Entweder die Verschiedenheit der Naturen wird betont auf Kosten der lebendigen Personeinheit oder die Einheit der Person auf Kosten der Integrität der beiden Naturen, meist der menschlichen (wie in dem feinen Doketismus der Hauptlinie kirchlicher Christologie), aber auch der göttlichen, z. B. bei den Kenotikern. (Zum Ganzen vgl. außer Schleiermacher Th. Haering, Der christl. Glaube,[2] S. 519ff.)

Der Grund dafür, daß alle[1]) Versuche, auf dem Boden der Zweinaturenlehre das Verhältnis des Göttlichen und des Menschlichen in Christus positiv zu bestimmen, vom Christusglauben her als unbefriedigend empfunden werden, kann nicht an einem Versagen der Väter liegen, demgegenüber für uns, mit feineren Denkmethoden, vielleicht noch Hoffnung des Gelingens bestände. Wir müssen den Grund vielmehr in der Unlösbarkeit der gestellten Aufgabe suchen, damit dann aber in dem Fehler, die Aufgabe so zu stellen.

Dem Glauben, der am Christuszeugnis des Neuen Testamentes entsteht, ist zweierlei eigen; zuerst: er weiß sich in Jesus als Person vor die handelnde Gegenwart des einen Gottes und Herrn gestellt und stellt sich daher zu Jesus als Person wie zu dem einen Gott und Herrn, dem allein Glaube gebührt; sodann aber: er vergißt keinen Augenblick, daß es der Mensch Jesus, der als Mensch vor Gott, Gott gegenüber, unter Gott Stehende ist, dem er glaubt; daß es also ein Unerhörtes ist um das Bekenntnis zu Jesus Christus. Für die Christologie auf dem Boden der Zweinaturenlehre bedeutet das: sie bewahrt den ursprünglichen Sinn und die wesentliche Spannung des Bekenntnisses zu Jesus nur dann, wenn sie das unaufhebbare Gegenüber Gottes des Schöpfers und Herrn und des Menschen auch im Blicke auf den Menschen Jesus als bleibenden

[1]) Unter die obige Kritik fällt für mich auch der Versuch Schöberleins (Die Geheimnisse des Glaubens, 1872, S. 61 ff.), unter Ablehnung der Kenotiker die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus vom Wesen der Liebe aus zu begreifen. Es ist das Wesen der Liebe, außer sich zu sein, und eben darin doch in sich zu bleiben, sich ganz hinzugeben und sich darin ganz zu behaupten. Aber dieser, auch von D. Ihmels betonte Gedanke (Zentralfragen der Dogmatik², S. 99 f.) kann nicht, wie bei Schöberlein, an die Stelle der vorhin abgelehnten Theorien der Kenotiker usw. gesetzt werden mit dem Anspruch, eine bessere Theorie der Menschwerdung und des Gottmenschen zu bieten. Das Ineinander von Hingabe und Behauptung, auf das er hinweist, kennen wir doch immer nur innerhalb des menschlichen Lebensstandes. Die Anwendung auf den deus homo kann immer nur den Sinn einer am Gleichnis (nicht mehr!) entstehenden Ahnung haben, in welcher Richtung die „Lösung" des Mysteriums der Inkarnation zu suchen ist, nämlich im majestätischen Geheimnis der Liebe Gottes. Wir ahnen die Synthesis der Liebe Gottes, aber wir können sie nicht erkennen. So wertvoll darum Schöberleins Gedanke als solcher ist, — seine ausgeführte Theorie des Gottmenschen ist um nichts besser als die anderen, die er ablehnt.

Wesenswiderstreit der beiden „Naturen“ und ihrer Eigenschaften streng behauptet und doch zugleich als in dem Christus des Glaubens zur völligen Durchdringung aufgehoben behandelt. Das heißt aber, eine Aussage fordern, die wohl noch Worte, und zwar nötige Worte bilden, aber keine Erkenntnis mehr bieten kann. Die positive Aufgabe einer Christologie der zwei Naturen wird damit hoffnungslos. Die christologische Lehrbildung kommt der Sache auf diesem Boden offenbar am nächsten, wenn sie sich darauf beschränkt, alle nur denkbaren irdischen Verhältnisse und Analogien für ihren Gegenstand zu verneinen und eben dadurch von seinem schlechthinnigen Mysterium zu zeugen. Insofern ist das Chalzedonense von 451 auf dem Boden der Zweinaturenlehre vielleicht der entsprechendste Ausdruck: seine Größe liegt in seiner Negativität, in dem Verzichte auf eine positive Formel, in dem Zusammenrücken unbehauener Quadern, in seiner Unmöglichkeit als metaphysischer Lehrsatz. Wir werden überhaupt sagen dürfen: Die Geschichte der Christologie ist uns keineswegs ein sinnloses Bemühen; aber ihr Sinn und lebendiger Ertrag liegt immer in der Abwehr bestimmter Entartungen, also in ihren Negationen und nur so, indirekt, regulativ in ihren positiven Lösungsversuchen.

Die positive Aufgabe ist nicht nur hoffnungslos, sondern sie ist falsch gestellt. Es gibt nicht allein keine befriedigende Verhältnisbestimmung des Göttlichen und des Menschlichen in Christo, sondern die Frage nach dem Verhältnis bedeutet selber schon einen Abweg. Damit kommen wir zu dem über alle Christologie entscheidenden Punkte. Die Formel von den beiden Naturen hat ihren hohen Wert in der Unterscheidung von Gott und Mensch, aber ihren schweren Fehler in der Zusammenstellung des Göttlichen und des Menschlichen als zweier Gegenstände erkennender Betrachtung, als zweier Komponenten, deren „Verhältnis“ in einer Erscheinung wie Jesus Christus überhaupt Gegenstand theoretischer Erkenntnis auf Grund des Glaubens sein könnte. Vielleicht darf man sagen: Insofern das „und“ in der Zusammenstellung „göttliche und menschliche Natur“ disjunktiv ist, hat die Formel ihr Recht; insofern aber das „und“ zugleich relativ (Andeutung eines Verhältnisses) ist, verletzt die Formel den Grundzug der Offenbarungstheologie. Denn was

heißt Offenbarung Gottes in der Geschichte? Das Wunder erleben, daß durch Menschengeschichte und Menschenwort, die menschlich bleiben, der Herr unseres Lebens uns in Anspruch nimmt; durch die Menschengeschichte in die Aktualität göttlicher Selbstbezeugung und Entscheidung gestellt sein. Diese Selbstbezeugung Gottes in ihrer Aktualität „ist" nicht etwas, das wir zu der Menschengeschichte, durch die sie uns ergreift, in irgendein näher zu beschreibendes Verhältnis setzen könnten. Es hat — um diese Entsprechung zur Christologie voranzustellen — keinen Sinn, eine Formel für das Verhältnis des Göttlichen und des Menschlichen in der Schrift zu suchen — als hätten wir etwas als objektives Wort Gottes Erkennbares, vom Menschenworte Unterscheidbares, statt daß doch eben in und mit diesem Menschenworte Gott redet, so daß ich nichts anderes objektiv vor mir habe als das Menschenwort! Wir können im Blicke auf die Bibel über das Verhältnis des Göttlichen und des Menschlichen nichts anderes sagen als dieses: Das Buch, das als menschliches Literaturdenkmal Objekt unseres Erkennens, Sichtens, Verstehens ist und bleibt, wird in der Entscheidung Subjekt der Kritik des lebendigen Gottes an uns (κριτικός, Hebr. 4, 12); das Buch, auf dem unsere Augen Fühlung nehmend, Abstand haltend ruhen, bekommt selber Augen (vgl. Kierkegaard, Einübung im Christentum, Jenaer Ausgabe, S. 213), die Augen des Lebendigen, Unentrinnbaren, die uns richten und suchen. Die Menschlichkeit und die Göttlichkeit der Schrift — damit drücken wir nicht das theoretisch zu klärende Nebeneinander zweier Naturen oder Eigenschaften der Bibel aus, sondern die nur im testimonium spiritus sancti aktuell zu erlebende unerhörte Wandlung der jüdisch-urchristlichen Schriftensammlung, die sie doch als solche unverwandelt läßt; unsere eigene ebenso unerhörte Umwendung aus Subjekten zu Objekten der Kritik, aus Betrachtenden und Redenden in Erkannte und Angeredete. Diese Aktualität der Wandlung des Unverwandelten darf und kann in keine konkrete Inspirationstheorie gefaßt werden, die das Verhältnis des Wortes Gottes zur Menschlichkeit der Bibel bestimmen will.

Dem entspricht die Sachlage in der Christologie. Jede Theorie des Verhältnisses der Gottheit und Menschheit in Christo bedeutet

einen ebenso falschen und unmöglichen Weg wie eine Inspirationstheorie. Auch hier gilt: Die entscheidungsmäßige Aktualität unserer Umwendung vom Abstand-, Stellungnehmen, Einordnen, wie wir es gegenüber Jesus von Nazareth als Menschen, als Juden des ersten Jahrhunderts üben und quoad hominem nie aufhören zu üben, hin zu dem von Christus als von Gott Gestellt- und Ergriffensein entzieht sich jeder Erörterung des Wie? der Gegenwart Gottes in Christus, weil eben die Aktualität durch die Erörterung verletzt wird. Es kann also nur das Daß der Menschwerdung im Glauben ergriffen und somit erkannt werden. Eine Erkenntnis des Wie? der Gottmenschheit wird durch das Wesen des Daß, durch den aktuell-existentiellen Charakter seiner Erkenntnis verboten und ausgeschlossen. Das sagen wir nicht, bestimmt durch eine agnostizistische oder antinomistische Theorie der Gotteserkenntnis, sondern es scheint uns durch die Sache gefordert. Nicht die Grenze unserer Erkenntnis Christi, sondern ihr Wesen steht in Frage. Nicht um spekulationsmüdes Verzichten, sondern um Behauptung der Eigenart der Erkenntnis Christi geht es. Wir haben die Gottheit nirgend anders als in der Menschheit Jesu, darin, daß der Mensch uns zur Gegenwart der in der Glaubensentscheidung uns ganz überwindenden Liebe Gottes wird. Wir können dann aber den „aktuellen" Standort vor dem Menschen Jesus nicht verlassen und nun „dahinterkommen", wie Gott in Christus ist. Man pflegt hier den Einwand zu machen: gewiß gründe alle unsere Erkenntnis Christi im Glauben, aber es gebe nun eben doch eine in das Geheimnis weiter eindringende Erkenntnis auf Grund des Glaubens. Wir können nur erwidern: Der Glaube ist nicht eine Erkenntnisgrundlage, von der ich aufsteigen könnte zum hohen Fluge, sondern eine Haltung (weil ein Gehaltensein!), in der ich zu verharren habe; ein Gespanntsein, aus dem ich nicht zu einer „Lösung" dieser wahrhaftig nicht allein theoretischen, sondern lebendigen, d. h. mein gesamtes Leben vor Gott bestimmenden Spannung, „weiterkomme". Glaubensdenken heißt ein Denken nicht auf Grund des Glaubens, sondern ganz streng im Glauben, in seiner Lage. Wie wir im ersten Abschnitte sagen mußten: es gibt keine Christuserkenntnis vor dem Glauben, so gilt hier: es gibt auch keine Christologie gleichsam hinter

dem Glauben, zufolge des Glaubens. Die Christologie erkennt nicht mehr als der Glaube. —

Wir haben unsere Kritik bisher ausdrücklich nur gegen die positive Absicht der Zweinaturenchristologie gerichtet. Gilt sie auch gegenüber der modernen Christologie? Oder hat diese nicht eine Lösung des christologischen Problems gefunden, die uns aus allen Nöten führt?

III.

Die moderne Christologie hat die Unhaltbarkeit der überlieferten Zweinaturenlehre erkannt. Für sehr verschiedene Theologen ist die Absage an die Zweinaturenlehre der Ausgangspunkt ihrer christologischen Arbeit. Man gibt ihr den Abschied zunächst aus ähnlichen wie den im ersten Teile des vorigen Abschnittes hervorgehobenen Bedenken. Aber man sucht den Grund für ihr Versagen in dem Ansatze, in der Rede von „zwei Naturen". Hierbei sei es von vornherein unmöglich, die wahrhaftige Menschheit und die wahre Gottheit des Herrn in der Einheit eines personhaften Lebens zusammenzuschauen.

Demgegenüber gelte es, von dem Zusammenhange auszugehen, der zwischen Jesu Gottessohnschaft und unserer Gotteskindschaft besteht. Die ältere Theologie hat, so sagt man, mit dieser Entsprechung keinen Ernst gemacht. Damit hat sie sich aber des eigentlichen Schlüssels zum Verständnis der Gottmenschheit Jesu beraubt. Dieser Gedanke ist in die Theologie durch Schleiermachers Urbildchristologie eingetreten. Er fand seine Formulierung als methodisches Prinzip vor allem durch A. Ritschls Erklärung in der ersten Auflage seines Hauptwerkes: Jesu Gottheit wird in eben dem sichtbar, worin er sich als Mensch bewährt; zu ihr gehört daher nur, was in der Gemeinde nachgebildet werden kann. Seither wirkt dieser „anthropozentrische" Kanon bei einer großen Reihe neuerer Theologen weiter.

Dabei soll der Unterschied zwischen Christi und unserer Gottessohnschaft nicht übersehen werden. Er besteht in folgenden Zügen: Was wir nur durch ihn in Umkehr werden, das ist er, ursprünglich aus Gottes Geist geworden, von jeher, „natürlich", so gewiß solches Sein ein Werden im Gehorsam nicht ausschließt. Ferner: Was wir

immer nur gebrochen sind, das ist er ganz. So bleibt seine Einzigkeit gewahrt.

Dennoch besteht die Entsprechung. Die „Menschwerdung“ Gottes in Christo schließt sich uns auf durch die Analogie der „Menschwerdung“ Gottes in den Wiedergeborenen durch den Heiligen Geist. So wird Geistchristologie die Losung. Darin liegt aber zweierlei. Zuerst: das Geheimnis der Gottmenschheit Jesu ist durchaus personhafter Art: es liegt in der Hingabe des Willens Jesu an Gottes Willen, also in lebendiger Willenseinheit. Die alte Lehre spricht von einer naturhaften Einwohnung Gottes in Jesus. Damit aber hebt sie Jesu Einheit mit Gott nicht klar aus der Immanenz Gottes in aller Kreatur heraus. Ist Jesus als Mensch mit Gott geeinigt, so kann diese Einheit nur eine Willensgemeinschaft sein. „Das, was allein und wirklich den Geist Gottes mit dem menschlichen Geist einen kann, ist die gegenseitige Willensbeziehung“ (R. Seeberg). Sodann: da wir auf Gott hin geschaffen sind und somit erst die Gegenwart Gottes im Geiste den Menschen zum Menschen macht, ist Jesus gerade als der ganz mit Gott Geeinte der wahrhaftige Mensch, der zweite Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit. Gottheit und Menschheit des Herrn bedeuten also keinen Gegensatz, den in einer Person behauptet und doch zur Durchdringung aufgehoben zu denken die alte Theologie sich vergebens mühte; die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu gehören zusammen, ja fallen zusammen. Wird man nicht mit solchen Sätzen erst der Tiefe des neutestamentlichen Bildes Christi gerecht: indem er ganz als Mensch Gott gegenüber, glaubend, betend, gehorchend, unter Gott steht, ist er ganz eins mit Gott, hat er die Vollmacht, steht er für uns an Gottes Statt? Und wird nicht unser Christenleben von dem gleichen Gesetze beherrscht: Je demütiger wir Gott gegenüber stehen in Glaube, Gebet, Gehorsam, desto mehr gewinnt er Gestalt in uns, desto mehr sind wir seine Werkzeuge? Von da aus ahnen wir: Vollendeter Gehorsam wäre vollendete Gegenwart Gottes in uns![1])

[1]) So E. Hirsch, Jesus Christus, 1926. S. 75ff. Ich wähle für meine Auseinandersetzung gerade auch Sätze dieser mir in wesentlichen Erkenntnissen so nahestehenden Christologie.

Die Wahrheit in dieser Geistchristologie liegt am Tage. Auch das Neue Testament rückt Jesu und unsere Sohnschaft zusammen; Christus ist gerade als der Sohn der Erstgeborene vieler Brüder. Gottessohnschaft soll durch den Sohn uns allen zuteil werden. Göttliches und menschliches Leben stehen also keinesfalls in ausschließendem Gegensatze; Gott will seinen Heiligen Geist verleihen, das bedeutet die Gegenwart göttlichen Lebens in geschaffenen Geistern. Es ist auch ein wirklicher Vorzug der neueren Christologie vor der Zweinaturenlehre, daß sie die Einheit Jesu mit Gott als eine personhafte, als höchste persönliche Gemeinschaft willenhafter Art verstehen lehrt; damit hat sie ein gutes Gewissen vor dem Christusbilde der Evangelien.

Dennoch wird dieser christologische Ansatz dem, was der Christusglaube meint, keinesfalls gerecht. Ist hier wirklich das, was der Glaube als „Gottheit" des Herrn erkennt, hell zum Ausdruck gebracht? Oder — was dasselbe besagt — ist der Unterschied seiner und unserer Gottessohnschaft so tief gefaßt, wie der Glaube ihn sieht? Denken wir die Entsprechung zwischen Jesu und unserer Sohnschaft ganz durch, dann dürfen wir im Sinne der modernen Christologie sagen: Die Vollendung unserer Gemeinschaft mit Gott wird ein Hineinwachsen auch in die Vollmacht Jesu, des Sohnes, bedeuten. Einer soll des anderen Christus werden, nach Luther. Aber heißt das, daß der Christ die Vollmacht bekommt, wie sie Christus hatte, oder heißt es, daß er sie als eine „im Namen Christi" zu verwaltende *geliehen* erhält? Man hat die Gottheit Jesu, wie der Glaube sie meint, noch nicht scharf bestimmt, wenn man von Jesu Willenseinheit mit Gott, von Gegenwart Gottes in ihm redet. „Gottheit Christi" meint — wir müssen es in scharfem Gegensatze zu Ritschl und manchem anderen sagen — eben das, was *jenseits aller Entsprechung* zu der Gottesgegenwart im wiedergeborenen, ja im vollendet gedachten Christen steht. Gottheit und Anspruch auf Glauben, Gottheit und Anbetung gehören zusammen. Gottheit ist erst da von Jesus ausgesagt, wo der Glaube bekennt, an ihn als Person als an Gott gebunden zu sein. Hier wäre nun die einfache Frage zu stellen, ob dieser im Glauben bejahte Anspruch Jesu eine Entsprechung findet in der Art, wie wir, auch vollendet gedacht,

dem Bruder gegenübertreten; ob die seit dem Urchristentum geübte Anbetung Jesu eine liturgische Hyperbel oder — das Wesen der Beziehung zu ihm ist. Man darf jetzt nicht einwenden, die Anbetung gelte dem Erhöhten, und wir wiederholten den Fehler der älteren Christologie, die Christologie einseitig vom Erhöhten aus zu gestalten, statt die Wirklichkeit Gottes in dem geschichtlichen Jesus auszudrücken. Wir können uns auf diese Unterscheidung nicht einlassen. Die Anbetung Jesu entstand und entsteht angesichts seines geschichtlichen Bildes, wenn auch gewiß nur im Lichte von Ostern.

Dann aber ist es unmöglich, die christologische Frage so leicht zu lösen, wie die moderne Dogmatik es unternimmt. Dann wird die Formel, daß Jesus gerade als der, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt, der wahrhaftige Mensch sei, unhaltbar. Denn sie vergißt den Gegensatz zwischen Gottes und allem, auch dem geisterfüllten menschlichen Leben. Gott und Mensch — das heißt: Subjekt und Objekt des Anspruchs; oder umgekehrt: „Objekt" und Subjekt der Religion. So erst ist das Problem der Christologie scharf gestellt. Die Spannung dieses Gegensatzes kann man nicht mehr durch Hinweis auf die Gotteskindschaft der Erlösten verringern. Wohl erscheint an jedem Menschen der Anspruch Gottes auf mich (Gott will mich zur Gemeinschaft mit dem Du des Nächsten, das er mir gegenüberstellt); wohl werden die durch Christus Erlösten für die Brüder nun Zeugen und Träger des Anspruchs Gottes, „Botschafter an Christi Statt", sie können sich an diesen Anspruch so persönlich hingeben, daß ihr ganzes Leben nichts mehr sein will als Zeugnis des göttlichen Anspruchs — aber niemals, auch nicht in der Vollendung gedacht, sind sie Subjekt des Anspruchs. „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen", gilt in ihrem Verhältnis zu dem, der Anspruch erhebt auf sie und durch sie. Aber von Jesus Christus gilt dieses Wort zuletzt nicht. Denn wohl ist er gestorben, aber er ist nicht dazu gestorben, daß Furcht und Glaube nun durch ihn, den uns Entrückten, hindurch an Gott jenseits seiner gebunden seien, sondern er ist dazu gestorben und auferstanden und wieder lebendig geworden, daß er, der vollendete Geschichtliche, über Tote und Lebendige der Herr sei; d. h. Jesus Christus selber in Person ist der Anspruch Gottes auf uns.

Stellen wir die christologische Frage von diesem Leitgedanken aus, dann wird uns an der neueren Christologie gerade das verdächtig und bedenklich, daß sie eine Lösung des Problems der Gottmenschheit zu haben gewiß ist. Wir sind mit diesem Urteile, wie alles bisherige zeigt, nicht im mindesten durch allgemeine philosophische Voraussetzungen über den ausschließenden Gegensatz von Zeit und Ewigkeit bestimmt, noch weniger durch eine vorgefaßte dialektische Liebe zum Paradoxen, sondern durch den einfachen Gedanken, daß Subjekt und Objekt des Anspruchs zweierlei sind, also durch die Grunderkenntnis der biblischen Religion. Von ihr aus können wir gerade das, worauf die neuere Christologie stolz ist, den Ersatz etwa der Paradoxien und Negationen des Chalzedonense durch eine gedanklich befriedigende Auffassung der Gottmenschheit nur für einen Rückschritt ansehen. Die alte Christologie zeugte in aller Gewaltsamkeit und Unmöglichkeit ihrer Formeln immerhin von dem unbegreiflichen Wunder der Gegenwart Gottes in einem Menschen; die neuere Christologie dagegen hat ihre „Lösung" nur auf Kosten der Spannungshöhe des Bekenntnisses zu Jesu Gottheit, auf Kosten seiner „Torheit" und des „Ärgernisses". Man pflegt es vielfach als den großen Fortschritt der Theologie aufzufassen, daß an die Stelle metaphysischer Spekulation die psychologische Analyse getreten sei. Aber die Gottmenschheit ist ein zu „metaphysisches", metaethisches Thema, als daß sie in die Zweiwillenpsychologie einer ethisch-voluntaristischen Lehre, wie der R. Seebergs, einginge. Daran zu erinnern sind die so viel beklagten zwei „Naturen" des alten Dogmas noch heute gut. Nicht um zwei Willen nur, die im Gehorsam Jesu ihre Einheit finden, sondern wirklich um zwei „Naturen", d. h. um das Wesen Gottes des Herrn und das Wesen des Menschen geht es.

Hat so die moderne Christologie im Ansatz einen Rückschritt hinter die alte gemacht, so hat sie deren Fehler in ihrer Weise wiederholt und festgehalten, nämlich die Gottheit und die Menschheit in Christus in ein objektiv zu erörterndes Verhältnis zu setzen. Unsere Kritik der kirchlichen Zweinaturenlehre gilt auch der Zweiwillenlehre. Sie ist in gleicher Verdammnis mit jener. Auch sie ergeht sich, mag sie immer an die Stelle der „Natur" den Willen setzen,

in dem von Melanchthon mit Recht abgewiesenen intueri naturas, das mit dem Christum cognoscere des Glaubens nichts zu tun hat. Dem Glauben an Christus ist eine Psychologie der Menschwerdung ebenso gleichgültig und fremd wie eine Metaphysik der zwei Naturen.

IV.

In der Kritik ist unsere eigene Stellung schon immer wieder ausgesprochen. So bedarf es nur noch der Zusammenfassung.

Das Daß der Gegenwart Gottes in Christus sehen wir nur im Glauben. Und hinsichtlich des Wie? dieser Gegenwart haben wir keine andere Erkenntnis, daher auch keinen anderen Ausdruck als: ich muß diesem geschichtlichen Menschen Jesus glauben als meinem Herrn und Gott! Dieses „ich glaube", in bezug auf den Menschen gesagt, ist die einzige „Kategorie", in der die Einheit von Gott und Mensch, das Geheimnis des Gottmenschen zu „begreifen" ist. An die Stelle theoretischer, gegenständlicher Kategorien, mit denen man das objektive Verhältnis Gottes und des Menschen in Christus zu fassen meinte, setzen wir die praktische, subjektive „Kategorie": Gottheit und Menschheit in Christo haben das Verhältnis, das in dem „Ich glaube an Jesum Christum" begriffen und ausgedrückt ist.

Glaube an Jesus heißt Überwindung des Abstandes zwischen Subjekt und Objekt der Religion, der doch in Jesu geschichtlicher Wirklichkeit bleibend gesetzt ist. Der, an den ich glaube, hört nie auf, als Mensch vor mir zu stehen. Der Glaube an Christus hat daher das Spüren der Distanz zwischen Jesus dem Menschen und meinem Herrn und Gott (so gewiß ich meinen Herrn und Gott eben an dem habe, der Mensch ist, und darin, daß er Mensch ist!) niemals hinter sich, sondern immer wieder unter sich. Die Christologie redet also nur dann im Glauben von Christus, formuliert ihre Erkenntnis, wie D. Ihmels fordert, als Glaubenserkenntnis nur dann, wenn sie die Distanz, deren Aufgehobensein im Glauben sie bezeugt, als solche in jedem Satze sehen läßt. Sie muß das In-der-Spannung-Gehalten-sein, das zum Wesen des Glaubens (wir reden theologisch, nicht psychologisch!) gehört, ausdrücken. Was das positiv bedeutet, kann man an Heims Christologie sehen; bei ihm allein in der Theologie der Gegenwart scheint mir eine „Christologie des Glaubens" streng

durchgeführt. Negativ bedeutet unsere Forderung zum Beispiel, daß man nicht, wie Barth und Brunner, die Enhypostasie lehren darf. Die Empfehlung des Begriffes der Enhypostasie vergißt, daß es der wahrhaft geschichtliche Mensch, unser Bruder, ist, von dem der Glaube die Gottheit bekennt. Man lähmt die Spannungshöhe des Glaubens an Christus, wie sie z. B. in der Stellung zu den Versuchungen Jesu, in dem Verständnis seiner Sündlosigkeit notwendig erscheint (vgl. dazu K. Heim, Leitf. d. Dogmatik II³, S. 68f.).

Aber — so fragt man — was ist Jesus Christus denn nun? Auf die Frage nach seinem Wesen, nach dem wesentlichen Verhältnis der Gottheit und Menschheit in ihm läßt sich doch offenbar nicht mit dem Hinweis auf einen Widerstreit, der ständig aufgehoben wird, antworten. Wir fragten doch nach seinem Sein als Gottmensch — und bekommen als Antwort den Satz von der Spannung, damit also Bewegung des Glaubens? Wird nicht am Ende durch den Verzicht auf metaphysische Sätze über den Gottmenschen die „Objektivität" des Seins Gottes und Christi, die Objektivität des Gottmenschen im Sinne der Unabhängigkeit von allem menschlichen Erkennen und Anerkennen gefährdet? — Man kann uns nicht schlimmer mißverstehen als mit dieser Frage. Auch wir bekennen: Jesus ist der Sohn Gottes, ob es irgendein Mensch erkennt oder nicht. Nicht von seinem Sein, sondern von unserer Erkenntnis desselben ist in unserem ganzen Gedankengange die Rede. Von seinem Wesen als Gottmensch gilt: „Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater!" — ein Satz, den die alte und neue Christologie allzu oft vergessen hat. Für Gott ist das Wesen des Sohnes, das Wie? seiner Gottmenschheit klar. Wir aber sind beschlossen unter den Glauben. Und dem Glauben ist die Einheit von δόξα und μορφὴ δούλου nicht in einem objektiven Verhältnis zu erkennen, sondern allein in der lebendigen subjektiven Bewegung der Glaubenspartikel „dennoch!" zu ergreifen gegeben. An den Unterschied von Gottes und unserem erkennenden Verhältnis zur Wirklichkeit müssen wir uns auch sonst in der Theologie überall mahnen lassen. Vor Gott ist über unser Leben entschieden — uns selber aber ist keine Heilsgewißheit verstattet, die nicht die Furcht unter sich behielte — bis zum Ende. So muß auch die Christologie als theologia viatorum kenntlich sein.

Paul Althaus, Erlangen

Kirche und Volkstum

Der völkische Wille im Lichte des Evangeliums. (Sonderdruck aus „Evang. und Leben.") 54 S. 1928. 1 M., 10 St. je 0,90 M., 20 St. je 0,80 M.

Die letzten Dinge

Entwurf einer christlichen Eschatologie. 3. Aufl. 1926. Preis geb. 12 M.

„Die Behandlung, die Althaus der christlichen Eschatologie angedeihen läßt, ist eine ganz neuartige, von allem Seitherigen auf diesem Gebiet abweichende. — Die ganz hervorragende Schrift mutet zunächst als eine scharfe Kritik der bisherigen Betrachtungsweise an. Der Verfasser macht auch ungescheut Ernst mit dem Ertrag der Arbeit der historisch-kritischen Theologie . . . Was er selbst erarbeitet, trägt er mit überzeugendem Ernst vor. Auf alle Fragen geht er gründlich ein und sucht sie tiefgrabend und gewissenschärfend zu beantworten. Wer immer sich mit den eschatologischen Fragen ernstlich befassen will, wird sich eingehend mit dem vortrefflichen Buch beschäftigen müssen." (Christentum und Wirklichkeit.)

Evangelium und Leben

Gesammelte Vorträge. 190 Seiten. 1927. Preis geb. 7 M.

Predigten

Der Heilige. Rostocker Predigten. 3. Auflage 1925. Preis 2 M. —
Der Lebendige. Rostocker Predigten. 4.—6. Taus. 1926. Preis geb. 8 M.
Das Heil Gottes. Letzte Rostocker Predigten. 1926. Preis geb. 7 M.

Der Friedhof unsrer Väter

Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche. 3. umgearbeitete Auflage 1928. Preis 3 M.

Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes

Ein Vortrag. (Hefte d. liturg. Konf. Niaders. H. 3.) 50 S. 1926. 1,60 M.

„Die von Fezer-Tübingen in seinem grundlegenden Buch „Das Wort Gottes und die Predigt" herausgearbeitete Linie, wonach die beiden Beschreibungen des evangelischen Gottesdienstes als eines pädagogischen Aktes wie als kultischer Darstellung des Gemeindebesitzes überwunden werden durch den Blick auf den in seinem Wort redenden Gott, wird von Althaus fortgesetzt. Das Wesen des Gottesdienstes ist für ihn: „Gott will jetzt zu der Gemeinde sein gegenwärtiges Wort sagen". Damit ist der liturgischen Bewegung, sofern sie in der Reform der gottesdienstlichen Formen Heil sucht, das Urteil gesprochen."

C. Bertelsmann, Verlag in Gütersloh

Althaus, Prof. D. Paul, Erlangen: **Aus dem Leben von D. Paul Althaus, Leipzig.** Mit zwei Lichtbildern. Kart. 2,50 M.

— **Das Erlebnis der Kirche.** 2. Aufl. 0,80 M.

— **Christentum und Kultur.** 1929. ca. 0,60 M.

Bachmann, Prof. D. Ph.: **Luthers Kleiner Katechismus als Urkunde evangelischer Frömmigkeit.** 0,50 M. (Partiepreise.)

Jelke, Prof. D. Dr. Rob. (Herausgeber): **Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung.** Theologische Abhandlungen D. Ludwig Ihmels zum siebzigsten Geburtstag, 29. Juni 1928, dargebracht von Freunden und Schülern (VIII, 463 S. gr. 8). 18 M., geb. 20 M. Bei Sammelbestellungen (Bezug von 5 Exemplaren ab) ermäßigt sich der Preis auf 15 M. bzw. 17 M. Die Sammlung bietet einen umfassenden Einblick in die Werkstatt der evangelischen Gegenwartstheologie. Die mannigfaltigsten Fragen (biblische, historische, praktische Theologie, Dogmatik, Ethik) werden von 24 bedeutenden Gelehrten erörtert.

Köberle, D. Adolf: **Rechtfertigung und Heiligung.** Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung. 1929. ca. 20 Bogen, gr. 8, brosch. ca. 15 M., geb. ca. 16,50 M.

Laible, D. W.: **Vom Reiche Gottes nach Worten Jesu.** Kart. 1,80 M.

Leipoldt, Prof. D. Dr. Joh.: **Evangelisches und katholisches Jesusbild.** Steif brosch. 3,20 M.

— **Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte.** Mit 3 Abbildungen. 2,50 M.

Ludwig, Pf., Joh. (Herausgeber): **Von der Lutherischen Kirche.** Die Verhandlungen der XIX. Haupttagung des Lutherischen Einigungswerkes (Allg. Evangelisch-Lutherische Konferenz) in Marburg (Lahn). 3,50 M.

— **Luthers Kirche im Leben der Gegenwart.** Die Verhandlungen der XX. Haupttagung des Luther. Einigungswerkes in Hamburg und Altona. 25 3/4 Bg. Umfang. 7,20 M.

Oepke, Prof. D. Albrecht, **Karl Barth und die Mystik.** Mit einer Stammtafelskizze und drei Diagrammen. Steif brosch. 3,50 M.

Schlatter, Pf. W: **Der Pfarrer als Theologe.** Steif brosch. 4,50 M.

Sommerlath, Prof. D. Ernst: **Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus.** 2. Auflage. Steif brosch. 5,50 M.

— **Unsere Zukunftshoffnung.** Zur Frage nach den letzten Dingen. 1 M.

Dörffling & Franke, Verlag, Leipzig

BT15 .A6
Althaus, Paul.
Theologische aufsatze.

BT
15
A6
v.1

45524

Althaus, Paul
Theologische aufsätze.

DATE	ISSUED TO

Althaus...
Theologische...

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

PRINTED IN U.S.A.